

الفلسفة الطبيعية والأخلاق عند الفارابي

د. زينب عفيفي

تصدير

د. عاطف العراقي



الفلسفة الطبيعية والإلهية

عند الفارابي

الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي

د. زينب محمد عفيفي شاكر

كمبيوتر: (دار الوفاء)

طباعة: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

ش ملك حفنى قبلى السكة الحديد

بجوار مساكن درباله - بلوك رقم ٣

الرقم البريدى: ٢١٤١١ - الإسكندرية

رقم الإيداع: ٥٨٥٨ / ٢٠٠٢

التقييم الدولى: 8 / 250 / 327 / 977

الفلسفة الطبيعية والإلهية

عند الفارابي

د. زينب عفيفي

تصدير

د. عاطف العراقي

الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس: ٥٣٥٤٤٣٨ - الإسكندرية

إهداء

إلى أسرتي الصغيرة

زوجي وأبنائي الأعزاء

فوزي - هاني - نهى

أهديهم ثمرة من ثمارتي الفكرية تعويضاً لهم

واعترافاً بجميلهم

"شكر وتقدير"

إلى أستاذى الفاضل الدكتور / محمد عاطف العراقي
أسجى عظيم شكرى وتقديرى اعترافا بأستاذيته وعلمه وخلقه، وتقديرا
لجده، واعتزازا بإشرافه على هذا الكتاب. فهو أستاذ لجيل وأجيال من
طلاب الفلسفة، والدارسين فى مجالاتها المتعددة.

كما أتقدم بأعمق آيات الشكر إلى الدكتور عامر يس النجار لما بذله من
جهد حتى ظهر هذا الكتاب إلى حيز الوجود.

د/ زينب عفيفى

تصدير

بقلم / عاطف العراقي
أستاذ الفلسفة العربية

إن صدق حدسى، فإن المهتمين بفكر فلاسفة العرب عامة، وفلسفة الفارابى على وجه الخصوص، سرحبون بصدور هذا الكتاب والذي يبحث فى فلسفته الطبيعية والفلسفة الإلهية عند أبرز فلاسفة المشرق العربى، والذي أثرت فلسفته فى بلورة العديد من الأفكار التى قال بها أكثر فلاسفة المشرق العربى، وعلى رأسهم ابن سينا، وفلاسفة المغرب العربى، (فلاسفة الأندلس) وأولهم فيلسوف الغرب والتوحيد، ونعنى به ابن باجه.

كان هذا الكتاب فى الأصل رسالة علمية قدمتها باحثتنا زينب عفيفى للحصول على درجة الدكتوراه من إحدى جامعاتنا. وقد أشرفت على الرسالة وشاركنى فى الإشراف عليها الأستاذ الدكتور عامر النجار. وشارك فى مناقشتها الزميل الدكتور أبو الوفا التفتازانى والذي غادرنا إلى عالم الخلود والبقاء، والصديق الدكتور أحمد محمود صبحى أستاذ الفلسفة بجامعة الإسكندرية، وهو من هو، فى دقة البحث الأكاديمى الجاد، وخاصة بعد انتشار أهل الفساد فى جامعاتنا المصرية، وتزايد أعداد أشباه الأساتذة، والذين تحسبهم أساتذة، وما هم بأساتذة، بل إنهم ينتمون إلى عالم الصراير الفكرية، وإن كان أكثرهم لا يعلمون. وماذا نفعل حيالهم، ونحن لا نجد فى مصرنا العزيزة محاكم للغش الفكرى والتزييف الثقافى!

اقترحت الموضوع على باحثتنا النابهة، وقضت فى دراسته عدة أعوام، قضتها بين عالم المخطوطات تارة، ودنيا المؤلفات العربية والأجنبية تارة أخرى، إيماناً من جانبها بأهمية البحث الأكاديمى الجاد من جهة، وأهمية فلسفة الفارابى فى صياغة عقول ووجدان أبناء أمتنا العربية من جهة أخرى. وكانت عقليتها الناقدة خير معين لها فى تصحيح الكثير من الأحكام الخاطئة والفاسدة التى أشاعها المفسدون فى أرض أو ميدان الفلسفة، والفلسفة منهم براء.

نعم لقد اقترحت الموضوع على باحثتنا والتى تعمل الآن عن جدارة واستحقاق، أستاذة للفلسفة العربية فى كلية الآداب - جامعة المنوفية، اقترحت الموضوع، والمنهج أيضاً، لأسباب عديدة، من بينها أن باحثتنا قد حصلت على درجة

الماجستير تحت إشرافى، عن فلسفة ابن باجه أول فلاسفة المغرب العربى، والصلات الفكرية بين الفارابى من جهة، وابن باجه من جهة أخرى لا حصر لها، وفى مجالات عديدة. كل من الفيلسوفين صاحب عقلية فذة غير تقليدية من قريب أو من بعيد. واهتم كل واحد منهما بالدراسات المنطقية أكثر من غيرهما من فلاسفة العرب. والرسائل الفلسفية التى قام بتأليفها الفارابى وبعده ابن باجه مازلنا نواصل العمل نحو تحقيقها ثم دراستها. وكل من الفيلسوفين قد قدم لنا تصوراً لمدينة نموذجية مثالية، الأول من خلال كتابه "أراء أهل المدينة الفاضلة"، والثانى من خلال كتابه "تدبير المتوحد" تضاف إلى هذه الأسباب أسباب أخرى عديدة، من بينها أن الدكتورة زينب عفيفى لديها القدرة العلمية والحس النقدى الذى يعد ضرورياً لدراسة مثل هذه الموضوعات التى نجد حولها العديد من الأحكام الخاطئة من جانب أناس يكتبون فى كل شيء، ولا يفهمون أى شيء. نسبوا إلى الفارابى آراء لم يقل بها. نسبوا إليه على سبيل المثال، القول بحدوث العالم، ولم يضعوا فى اعتبارهم أنه من القائلين بالفيض والذى يلزم عنه بالضرورة القول بقدم العالم وليس بحدوثه. واعتماد القول بالفيض ليس من أفلوطين فقط كما يزعم الجهال وأشباه الأساتذة، بل أضاف إلى أفلوطين، مؤثرات جاءت إليه عن بطليموس تارة، وأرسطو تارة أخرى.

ولكن الأشباه من الباحثين والجهلاء من الأساتذة يرفضون هذا تماماً، لأنهم يرفضون كل فكر جاء إلينا من بلاد اليونان، وبحيث يقولون إنه فكر مستورد والعياذ بالله، جاء إلينا من بلاد الفرنجة التى انتشر فيها الفساد والضلال ولم يضعوا فى اعتبارهم أنه لولا الاطلاع على الفلسفة اليونانية ودراستها، لما وجدنا لدينا فلاسفة عرب، بل إن كلمة الفلسفة تعد كما نعلم كلمة يونانية، وليست كلمة عربية. ولكن ماذا نفعل أمام الأشباه والصراير الفكرية؟؟؟

قامت الدكتورة زينب عفيفى بتقسيم بحثها إلى مجموعة من الفصول والنقاط والجزئيات، وجاء تقسيمها شاهداً على دقتها الأكاديمية وعقليتها الناقدة، وكاشفاً عن ثراء اطلاعها وسعة معارفها.

لقد تحدثت حديثاً تحليلياً عن حياة الفارابى الفكرية ومؤلفاته فى مجال الفلسفة الطبيعية والإلهية، ومنهج الفارابى فى تصنيف العلوم، ومبادئ الموجودات

الطبيعية وعللها الأربعة، المادية والصورية والفاعلة والغائية، والعالم فى طبيعيات الفارابى، وسواء عالم الكون والفساد، العالم الأرضى، عالم ما تحت فلك القمر، أو عالم ما فوق فلك القمر. العالم العلوى.

وانتقلت الدكتور زينب عفيفى من دراستها لأبعاد الفلسفة الطبيعية عند الفارابى، إلى دراسة الفلسفة الإلهية عند الفيلسوف المشرقى، وذلك طبقاً للموضوع الذى اختارته كموضوع للدراسة للدكتوراه.

درست موضوع الأدلة على وجود الله تعالى والتي قدمها الفارابى وعلى رأسها دليل الممكن والواجب، ذلك الدليل الذى اتفق ابن سينا مع الفارابى فى القول به، واختلف معه الفيلسوف العملاق، ابن رشد، آخر فلاسفة العرب، وبحيث قام بنقده نقداً عنيفاً، إذ قد نجد فيه بعض المؤثرات الكلامية، وابن رشد كما نعلم يعد أكبر عدو لدود لفكر المتكلمين عامة، وفكر الأشاعرة على وجه الخصوص.

كما تحدثت الدكتورة زينب، حديثاً مطولاً ووافياً عن صلة الله تعالى بالعالم فى فلسفة الفارابى من خلال القول بالفيض، أو الصدور، أو القول العشرة، منتقلة من هذا إلى تحليل مشكلة الاتصال وأبعادها المعرفية والميتافيزيقية.

إن دراسة الدكتورة زينب عفيفى لفلسفة الفارابى الفيزيقية والميتافيزيقية، تعد دراسة محكمة ودقيقة، إنها تنتقل من دراسة جزئية إلى دراسة جزئية أخرى تترتب عليها. وهذا قد أدى إلى وجود وحدة عضوية سارية بين فصول وجزئيات ونقاط دراستها للفارابى.

ولم تقتصر باحثتنا الدكتورة زينب على البعد الموضوعى الأكاديمى والذى يسعى إلى سبر أغوار الفلسفة الفارابية من خلال الرجوع إلى العديد من المصادر والمراجع العربية وغير العربية، وبحيث تعول بصفة رئيسية وبالدرجة الأولى على كتب الفارابى وكتب الفلاسفة الذين سبقوه، والذين عاشوا بعده، لم تقتصر على ذلك، بل نجدها - وهى التى تتميز بالحس النقدى - تختلف مع هذا الرأى أو ذلك فى الآراء التى قيلت حول الفارابى وبحيث وجدت أنه من الضرورى الوقوف تجاهها، وقفة نقدية.

وإذا كنا نختلف مع تلميذتنا بالأمس، وزميلتنا اليوم، الدكتورة زينب عفيفى، فى رأى أو أكثر من الآراء التى قالت بها من خلال دراستها للفارابى والتى ذكرتها

في خاتمة دراستها، وفي ثنايا صفحات بحثها، أو كتابها، إلا أنه من الضروري أن أشير إلى أن الاختلاف في الرأي من طبيعة الفلسفة والتفلسف، إنه يعد كما نقول باستمرار ظاهرة صحية، وليس معبراً عن ظاهرة مرضية فاسدة، كما يزعم ذلك أنصار ثقافة الظلام من أشباه أساتذة الفلسفة والذين انتشروا حالياً كالذباب الفكري داخل جدران العديد من أقسام الفلسفة في مصر وسائر بلدان العالم العربي من مشرقه إلى مغربه.

نعم إن الاختلاف يعد متوقعا، فنحن إزاء آراء فيلسوف عظيم، ولسنا أمام آراء واحدٍ من الجهال، وكلما زادت مساحة الاختلاف كان ذلك دليلاً، ودليلاً قوياً، على ثراء آراء المفكر أو الفيلسوف. ولكن ماذا نفعل أمام ثقافة أشباه الأساتذة الذين ينهلون من الثقافة الفاسدة، ثقافة دول البترو فكر، الثقافة التي تعد نتاجاً للدولار، وما أدراك ما الدولار.

إننا من جانبنا نشئ ثناء بغير حدود على البحث الفلسفي الذي يحلل أبعاد الفلسفة الفارابية والذي تقدمه الدكتور زينب عفيفي اليوم، للطبع والنشر. ونقدم التحية الواجبة علينا لباحثتنا جزاء إخلاصها في البحث، وقدرتها الأكاديمية، ونرجو لها كل توفيق في دراساتنا المقبلة، وهي جديرة تماماً بمواصلة البحث والدراسة، فالقضايا الفلسفية لا حصر لها، والأحكام الفاسدة والتي تحتاج إلى تصحيح في مجال الفلسفة العربية، يتزايد عددها، نظراً لتزايد الأشباه والأقزام والجهال وأنصاف أو أرباع المثقفين.

نعم إننا نأمل من باحثتنا القيام بالعديد من الدراسات الفلسفية الجادة من جهة، و تصحيح الأحكام الفاسدة من جهة أخرى، لأنها على ثراء واسع من الاطلاع، وصبر على تحمل مشاق البحث الفلسفي العميق، ونظرات تأملية عميقة حين تتصدى لدراسة أي موضوع، أو أية مشكلة من مشكلات البحث الفلسفي، إنها واثقة الخطوة لأنها لا تكتب إلا بعد اطلاع واسع على كل أبعاد موضوعها، وواثق الخطوة يمشى ملكاً كما يقال.

والله هو الموفق للسداد.

الإسكندرية في ١٥ نوفمبر عام ٢٠٠١م

عاطف العراقي

تصدير عام

يحتل الفارابي في تاريخ الفلسفة الإسلامية مكانة بارزة، خاصة إذا وضعنا في اعتبارنا ما تركه من تراث فكري غزير تمثل في مختلف العلوم التي كانت معروفة في عصره. فقد عالج مسائل الطبيعيات، والإلهيات، والمنطق، والفلك، والتنجيم، والهندسة، والسياسة والأخلاق، هذا بالإضافة إلى علوم الدين كالفقه والكلام. بحيث أصبحت كتبه خلاصة وافية للمعرفة في عصره، وذلك بالإضافة إلى العديد من الآراء التي توصل إليها والتي لا تعد من جانبه مجرد ترديد لآراء من سبقوه.

فإذا أضفنا إلى ذلك ما تركه من أثر فيمن جاء بعده من الفلاسفة والمفكرين في العصور التالية - إسلامية كانت أو مسيحية أو يهودية - فما من فيلسوف من فلاسفة القرون الوسطى إلا وتربطه بالفارابي رابطة قرابة أو نسب في الفكر والرأي، وما من فكرة أو نظرية أصلية في الفلسفة الإسلامية إلا وتدين للفارابي، وما من مقالة فيها إلا ولها أصل في مقالاته وفلسفته؛ أدركنا للوهلة الأولى أنه لم يكن عجيباً أن يحتل الفارابي المقام الأول بين المفكرين والفلاسفة مما حدا بكتاب التراجم إلى وصفه بأنه أكبر فلاسفة الإسلام، وبأنه فيلسوف المسلمين على الحقيقة، وإلى تسميته بالمعلم الثاني توضيحاً لمكانته ومنزلته وأثره بعد المعلم الأول (أرسطو).

وإذا كانت المجالات المنطقية، والسياسية، والإلهية والأخلاقية من مجالات الفلسفة الفارابية قد جذبت انتباه الباحثين في الفلسفة الإسلامية، ونالت اهتماماً كبيراً من جانبهم، فتناولوها بالبحث وألفوا فيها الرسائل الجامعية والكتب العلمية، فإن الجانب الطبيعي من فلسفته لم يحظ من جانبهم بالاهتمام الذي هو به جدير. وليس هناك ما يبرر عزوفهم عن دراسة هذا الجانب الهام من جوانب فلسفته، اللهم إلا إذا كانوا قد آثروا عدم الخوض في مجالات قد لا تبدو فيها الناحية الابتكارية واضحة تماماً. إذ أن أكثر جوانب فلسفته الطبيعية يكاد يكون فيها متأثراً بأرسطو.

ولكن هذا لا يعد - في رأينا - مبرراً قوياً لابتعادهم عن دراسة هذا الجانب من فلسفة الفارابي خاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن كل فيلسوف هو الذي يصنع فلسفته بنفسه، فهو يعمل عقله في فهم أغراض سلفه وسبر أغواره في محاولة لتجاوزه

والإتيان بما لم يستطعه، وهذا ما فعله الفارابي خاصة في هذا الجانب. فقد اتضح لنا أن الفارابي قد تجاوز أرسطو في بعض مسائل الطبيعيات خاصة في تصويره للكون بقسميه (عالم ما تحت فلك القمر، وعالم ما فوق فلك القمر) كائناً عضوياً عاقلاً مدبراً حكيماً يجرى كل شيء فيه بدقة ونظام بعد أن بين تأثير العالم الأعلى في العالم الأدنى.

كذلك تجاوزه في مذهبه في علل الموجودات حين أثبت الفاعلية للعلّة الغائية، فالله الذي كان علّة غائية عند أرسطو يصبح علّة فاعلة عند الفارابي إلى جانب كونه علّة غائية أيضاً، وشبه الاتصال بين الله والعالم عند المعلم الأول يصبح اتصالاً حقيقياً عند المعلم الثاني.

وهكذا يمكن القول بأنه رغم تأثيره بأرسطو في هذا المجال، إلا أنه قد وضع بصماته البارزة على مجال الفلسفة الطبيعية. لقد كان مضيفاً تارة، حاذفاً تارة أخرى، وكانت لديه القدرة على الاطلاع على كثير من الآراء كما كانت لديه قدرة كبيرة أيضاً على الهضم وعلى الاطلاع على العديد من الأفكار ثم صهر هذه الأفكار بحيث تبدو وكأنها لم تكن مجرد نقل آراء السابقين. ومن هنا تحدت معالم الشخصية الفارابية والمنهج الفارابي. والفيلسوف - أي فيلسوف - إنما هو ابن عصره وبيئته لا ينفصل عما يثار في عصره من مشاكل، أو عما يُموج به من أحداث متوقعة. فكان مسألة العبقريّة أو الابتكاريّة إنما تعود إلى مقولات اجتماعية وثقافية وحضارية من خلال وجوده وتعايشه مع المجتمع.

وفي رأيي أن نبوغ الفارابي قد وضح حين تصدى لكثير من المشاكل المعلقة، والنقاط الغامضة والتي يتعارض بعضها مع البعض ولم تستطع الفلسفة اليونانية حلها أو إزالة ما فيها من تناقض وغموض. وليس أدل على ذلك من كلام المستشرق "هورتن" حين ذهب إلى القول بأن أرسطو لم ينجح في وضع نسق شامل للعالم كله منظوراً إليه من خلال صورة ذهنية واحدة، فهو لم يرد جملة العالم إلى مبدأ واحد، إنما هي إثنيّة تتقابل منها الهيولى القديمة مع الله. وهذا المذهب الأرسطاطاليسي فيه عناصر علمية نظرية محضة، لكن النزوع القوي فيه إلى الاعتماد على ما في الوجود الخارجي، وحده يشوبها ويعطلها أن الله عقلاً صرفاً ليس له إرادة

وهو يحرك العالم باعتباره معشوقا "لا كعلة فاعلة، ثم هو يجهل الجزئيات وذلك مذهب فى الألوهية ليس بفلسفى".

أخذ الفارابى إذن على عاتقه سد أكثر ثغرات فلسفة أرسطو وجلاء كل غامض فيها، والبت فى كل ما تركه معلقا دون حل، وإحكام الصلة بين الله والعالم، وتحويل الله من علة غائية إلى علة فاعلة، وجعله محيطا بكل شىء علما، وصهر الجزئيات جميعا فى نظرة واحدة شاملة تستغرق كل شىء فالحقيقة واحدة لأن منبعها واحد.

ويكفى أن نقول أنه مهد الطريق لمن جاء بعده من الفلاسفة والمفكرين، بل جاء سابقا لعصره فى بعض المجالات التى تناولها، صحيح أن بعض آرائه كانت مثارا لنقد النقاد، ولكنها لم تنس أو تهمل. فقد كانت مفتاحا لكثير من المشكلات، ونقطة التقاء من جهة، وتفرع عنها كثير من الاتجاهات من جهة أخرى. ومن هنا كانت عبقريته، ولكنها العبقرية التى أتمت بعض الأجزاء وبدأت البعض الآخر وتركت منه أجزاء ناقصة حاول خلفاؤه إتمام بنائها. وتلك هى مسيرة الحضارة والتاريخ.

وقد يرى البعض أن دراسة جانب قد أثبت العالم الحديث بطلان أكثر أجزائه، بالإضافة إلى بطلان المنهج الذى اتبع فى دراسته، إنما يكون فى ذلك مضیعة للوقت ولا فائدة مرجوة من ورائه، ولكن هؤلاء قد تناسوا أننا ندرس تراثا فكريا كان فى يوم من الأيام خصبا معطاء، غزير الإنتاج، جليل الأثر، ازدهر به العلم والحضارة أمدا طويلا.

وقد اتضح لنا من دراستنا لهذا الجانب من فلسفته أن فيها نظريات وأفكار واتجاهات لا يمكن إغفالها، خاصة وإنها ترتبط ارتباطا وثيقا بسائر أجزاء فلسفته.

من أجل هذا آليت على نفسى تناول هذا الجانب وهو "الفلسفة الطبيعية" بالبحث والدراسة، ولكننى حينما شرعت فى تناول هذا الجانب وجدت أن الفارابى لم يكن هدفه الأساسى — شأنه شأن كثير من الفلاسفة الذين سبقوه، أن يتجه إلى البحث الدقيق فى طبيعة الكون وقضاياها بتناول جزئياته المادية، واستخلاص قوانينها لتفسير ظواهر هذا الكون، بقدر ما كان هدفه تجاوز ذلك كله من أجل أن يضع تفسيراً شاملا لأسس الوجود وطبيعته وما فيه من حقائق. فنظر إلى حقائق الكون نظرة الفيلسوف، فتداخلت المجالات الفيزيائية مع المجالات الميتافيزيقية فى أكثر

الموضوعات التي تناولها، وأصبحت هناك طبيعيات إلهية أو بالأحرى مقدمات طبيعية للإلهيات، وتمت صياغة الطبيعيات على نحو عقلي خالص دون أى أساس تجريبي- هذا على الرغم من اهتمام الفارابي في تصنيفه للعلوم وترتيبه لأقسام الحكمة بوضع الطبيعيات قبل الإلهيات، وتحديد موضوع كل علم منهما وكذلك منهجه.

ولكن في ضوء النظرة المتكاملة نحو الفكر الفلسفي في الإسلام، والنظر إلى الحقيقة الفلسفية على أنها واحدة، يصبح من الضروري، بل من المنطقي التلازم والترابط بين الفلسفة الطبيعية والفلسفة الإلهية بحيث يؤدي هذا التلازم في نهاية الأمر إلى قيام العلاقة والتداخل بين البدء والنهاية.

ولذلك فقد رأيت اختيار الجانب الطبيعي والجانب الإلهي من نسقه الفلسفي محاولة بيان الصلة بين الجانبين، وموضحة الأبعاد الفيزيقية والميتافيزيقية في كل مشكلة وفي كل موضوع من الموضوعات التي تناولتها بالبحث في هذين الجانبين.

هذا إلى جانب أنني وجدت في فلسفته الإلهية عمقا وغوصا بعيدا في أغوار موضوعاتها، وإثارة لمشكلات كانت موضع مناقشات مستفيضة عند فلاسفة العصور الوسطى ومحاولاته وضع حلول لأكثر تلك المشكلات، كما وجدت فيها امتزاجا عجيبا بين فكر أرسطي، وفكر أفلوطيني، وفكر إسلامي وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على مدى ما تمتع به من نبوغ فذ في تمثيل تلك الاتجاهات جميعا وصهرها في بوتقة واحدة حتى خرج لنا بمذهب متكامل، فكان بحق أول من فصل الفلسفة عن علم الكلام، ووضع لها الأساس الثابت الوطيد وأقام لها البناء الضخم الذي ظل يؤثر في الفكر في جميع العصور التالية إسلامية كانت أو مسيحية.

وأود أن أشير إلى أن اختيار موضوع "الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي" إنما كان الهدف الأساسي منه سد فراغ في المكتبة الفلسفية العربية. نعم فراغ عجيب خاصة بالنسبة لهذا الفيلسوف العميق التفكير الذي تتلمذ عليه كثير ممن جاء بعده من فلاسفة، والذي يمثل حلقة الاتصال بين الفكر اليوناني من جهة والفكر الإسلامي من جهة أخرى. فتناولت هذا الموضوع الذي لم يدرس بعد دراسة متكاملة.

أما طريقة معالجتنا لموضوع هذا الكتاب فنتلخص في الآتى:

أولا : أن هذا البحث لا يقتصر على حدود الفلسفة الطبيعية والفلسفة الإلهية عند الفارابى، بل يبحث في صلتها بسابقه ومن جاء بعده من الفلاسفة والمفكرين سواء كانوا موافقين له أو مختلفين معه. وقد دفعنى إلى ذلك ما وجدته عند فيلسوفنا من نظريات وآراء سبق للذين جاءوا قبله تقريرها، حتى أنه يمكننا أن نعد مذهبه مصبا لمعظم التيارات الفلسفية والعلمية التى سبقته خاصة أرسطو وأفلاطون وأفلوطين والكندى، وبحيث نكاد نقول أنه ما من فكرة وجدناها عند الفارابى سواء فى فلسفته الطبيعية أو فلسفته الإلهية إلا وقد أشرنا إلى مصدرها.

أما عن صلتها بمن جاء بعده فلا يمكن لأحد أن ينكر تلك البصمات الظاهرة التى تركها الفارابى فى تاريخ الفكر عامة والفكر الفلسفى خاصة. فقد ظل اسم فيلسوفنا يتردد بلا انقطاع منذ ظهوره فى القرن الرابع الهجرى وحتى اليوم عند أكثر الفلاسفة والمفكرين الذين ظهروا فى تلك الحقبة من الزمن.

ثانيا : إننا فى كتابنا هذا لم نقتصر على تقرير فلسفته الطبيعية والإلهية، بل تضمن بحثنا نظرنا الخاصة وتأويلنا الذاتى لفلسفته خاصة فى هذين الجانبين، وما نتج عنهما من مشكلات عديدة، فلم أحاول عرض فلسفته بطريق الدفاع والتبرير، وإنما حاولت من جانبى تدبر آرائه ودراستها ثم الحكم عليها.

إن تلك النظرة الموضوعية إلى تراث الفيلسوف هى التى تساعدنا على فهم آرائه ونظرياته حق الفهم، كما أنها تساعدنا على الوقوف على الأخطاء التى تردت فيها الفلسفة الإسلامية. فيكون ذلك عوناً لنا فى دراستنا المستقبلية على تلافى تلك الأخطاء.

ثالثا : إننا فى معالجتنا لفلسفة الفارابى سواء الطبيعية منها أو الإلهية ينبغى علينا أن نضع نصب أعيننا بعض الأمور التى ربما تفسر كثيراً من المشكلات التى تواجهنا حين نسعى لفهم فلسفته، وربما تبرر لنا بعض الآراء المتناقضة التى وقع فيها الفارابى مع ماله من باع عظيم فى الغوص فى أعماق المشكلات

الفلسفية والعلمية كمشكلة خلود النفس، وقدم العالم، وعلم الله، والمعرفة، والنبوة... إلخ.

من هذه الأمور: أن الفارابي كان فيلسوفا مسلما آمن بكل ما جاء به الإسلام، كما أنه فيلسوفا أفاد من الفلسفة اليونانية وأعجب بها إعجابا لا حد له، هذا بالإضافة إلى أن فلسفة أرسطو قد اختلطت لديه بفلسفة أفلاطون، والأفلاطونية المحدثة حين اعتمد على كتاب أثولوجيا المنسوب خطأ إلى أرسطو وهو "لافلوطين". ولم يكن ذلك عن عمد كما اتهمه بعض المغالين. وربما يفسر لنا ذلك تذبذب بعض آرائه وتناقضها مع بعضها الآخر.

رابعاً : لما كانت كل دراسة فكرية لتراثنا تحتاج إلى عمق تاريخي يواكبها ويظهر معالمها، لذا فإننا قد اعتمدنا في هذه الدراسة على المصادر الأصلية والمنابع الرئيسية التي تعود للمفكر ذاته. وتلك وسيلة أجدى وأنفع وأكثر دقة من اعتمادنا على "ما نقل عنه"، خاصة في تحليلنا لمواقفه الفكرية والفلسفية، فأولينا عنايتنا للنصوص القائمة بين أيدينا فجاورنا بذلك حد الشكل إلى حد المضمون، وإن كان ذلك لم يصرفنا عن تناول الكثير من المراجع الحديثة التي تناولت فكر الفارابي وفلسفته الطبيعية والإلهية بنظريات حديثة ووجهات نظر مختلفة حاولت من جانبي أن أعرضها مع احتفاظي بحقي في موافقتها أو مخالفتها.

ولما كان كل بحث منهجي عن التراث إنما يقوم على قاعدتين أساسيتين هما:

التحليل، والتركيب. فقد اعتمدت هذا المنهج في دراستي لجوانب الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي، هذا إلى جانب أنني لم أغفل الجانب التاريخي للمرحلة التي تقوم عليها تلك الدراسة.

وأود أن أشير إلى أنني قد عانيت في أثناء بحثي من بعض الصعوبات. منها ما تعلق بأسلوب الفارابي في مؤلفاته - فقد تميز أسلوب الفارابي بأنه شديد الغموض، كثير الإيجاز، وليس في كلامه ترادف أو استطراد - فهو يعطي المعاني الغزيرة في عبارات مقتضبة فلا يطيل ولا يسهب، ولا يميل إلى التكرار إلا قليلاً حتي

يصعب فهم مقاصده وأغراضه أحياناً. وصدق قول ابن خلكان "وأكثر مؤلفاته يقع في رقاع منشورة وكراريس متفرقة إذ لم يترك من الكتب الطويلة والرسائل المسهبة إلا القليل، فجاءت تصانيفه - إلا أقلها - مضطربة وهي بالفصول والتعاليق أشبه".

كما كان لفقد الكثير من مؤلفاته وخاصة في مجال الفلسفة الطبيعية ما شكل لي صعوبة كبيرة، ولكنني بتوفيق من الله استطعت تخطي تلك الصعوبات فأوليت عنايتي بنصوص الفارابي التي وردت في صميم كتبه، ومؤلفاته، وشروحه أستخرج منها ما تعلق بالفلسفة الطبيعية حتى أمكنني الوقوف على آرائه في أكثر الموضوعات التي تناولها في الفلسفة الطبيعية، وشرعت في كتابة هذا الجزء الخاص بالفلسفة الطبيعية بعد أن اطمأنت نفسي إلى أن ما عثرت عليه من نصوص للفارابي في هذا المجال يكفي لكتابة هذا الجانب.

كما تجدر الإشارة إلى أنني حاولت الحصول على كتاب نسبه "بروكلمان" إلى الفارابي باسم "المقالات الرفيعة في أصول علم الطبيعة"، وهو وإن كان من الكتب المشكوك في نسبتها إلى الفارابي إلا أنني حاولت الحصول عليه ولم أوفق. وفي رأيي أنه لن يزيد عن أن يكون شرحاً لكتاب أرسطو في الطبيعة، ولن يخرج عما ذكره الفارابي في سائر مؤلفاته الأخرى، خاصة وأن الفارابي كان يتبع في مؤلفاته طريقة التأليف الشامل، أي أن كل مؤلف من مؤلفاته كان يتضمن آراءه في موضوعات الفلسفة من طبيعيات، وإلهيات، ومنطق، ورياضيات، وسياسة، وأخلاق... إلخ ولم يكن أكثر فلاسفة عصره قد عرفوا طريقة التأليف الجزئي المتخصص.

أما صعوبة فهم مغاليق الفارابي في أسلوبه وعباراته فقد استطعت تخطيها بالرجوع إلى تلميذه وشارحه "ابن سينا" الذي بلغ من شهرته أن أصبحنا نعزو إلى "ابن سينا" آراء وأفكاراً هي في الحقيقة من صنع الفارابي وابتكاره، وابن سينا يعترف بذلك ويقر له بالسبق والأولوية كما يدين له بالنبوغ والأستاذية. وقد بلغ من تعلق ابن سينا بنظريات أستاذه أن بذل كل جهد في تفهمها، وأفاض في شرحها وتوضيحها بحيث منحها نفوذاً وسلطاناً لم تنله على يد صاحبها ومبتكرها.

وقد يؤخذ علينا أحياناً محاولتنا تحليل أفكار الفارابي في ضوء ما كتبه تلميذه "ابن سينا"، إلا أن الرجلين متكاملان يوضح كل منهما الآخر ويتممه، ولئن كان للفارابي فضل سبق. فإن لابن سينا فضل البيان والإيضاح. ولو احتفظ لنا

الدهر بكل ما كتبه الفارابي فربما لم نستعين على تفهمه بمؤلفات أتباعه. فأما وما وصل إلينا منه نزر يسير فنحن مضطرون إلى توضيح غامضة بمختلف الوسائل. وقد قسمت الكتاب إلى ثمانية فصول رئيسية تفرعت عن كل واحد منها بعض الموضوعات الفرعية:

ففى الفصل الأول منها: أوجزت كل ما تعلق بحياة الفارابي ومكانته الفكرية وأثرها فى تاريخ الفلسفة، ثم حاولت أن أبين كيف كانت ظروف عصره وما ظهر فيه من صراع سياسى وصراع فكرى له أثره الكبير على فيلسوفنا خاصة فى أسلوبه وفى بعض مؤلفاته، فلم يكن الفارابي بعيدا عن صراع عصره، ولم تكن مدينته الفاضلة سوى دلالة روحية، واجتماعية، وسياسية، وتاريخية عن حركة المجتمع العربى الإسلامى فى القرن الرابع الهجرى، كما كانت تعبيرا عن امتزاج عالمه الفكرى بواقعه السياسى والاجتماعى.

كما كان للصراع الفكرى وظهور التيارات الفكرية المختلفة وتأثرها بانتشار حركة الترجمة فى عصره أثرها الكبير على فيلسوفنا خاصة فى تناوله لبعض النظريات والمشاكل الفلسفية، ومحاولته التوفيق بين مقتضيات العقيدة الدينية، والحقيقة الفلسفية وخاصة ما يتعلق منها بمسائل الكون والطبيعة، أو مسائل إلهية تعلقت بالكون وخالقه وكيفية خلقه.

ثم تناولت مؤلفات الفارابي موضحة كيف كان الفارابي منتجا إلى أبعد حدود الإنتاج فى شتى المجالات، فقد اقتربت مؤلفاته من المائة كتاب أتى فيها على الفلسفة بشتى فروعها. ولكن وللأسف فقد وضاع أكثر هذه المؤلفات، وحتى القليل الذى بقى منها شك فيه بعض الباحثين والمستشرقين.

كما أوضحت من خلال هذا الفصل ذلك المجهود الضخم الذى قام به المستشرقون فى ترجمة تراثه وتحقيقه ونقله إلى دول أوروبا مما كان له أكبر الأثر على الفكر الأوروبى وتاريخ الحضارة عامة.

وفى الفصل الثانى: تناولت منهج الفارابي فى تصنيف العلوم موضحة سماته، وأأسسه، وكيف كان الفارابي أول من عنى بتصنيف العلوم وبإحصائها من بين فلاسفة العرب ومتكلميهم، بحيث كان لهذا التصنيف أثره على فلاسفة العرب فى المشرق والمغرب، كما كان له تأثيره الكبير على فلاسفة أوروبا فى القرون الوسطى.

وبما أننا نتناول في كتابنا الجانب الطبيعي، والجانب الإلهي من فلسفة الفارابي فكان لابد لنا من أن نعرض موضوع العلم الطبيعي ومنهجه، وموضوع العلم الإلهي ومنهجه، كما عرضهما الفارابي في تصنيفه للعلوم، ثم أوضحت مقصوده بالفلسفة الطبيعية وموضوعاتها، وكيف انتهى الفارابي إلى علم إلهي طبيعي بحكم التداخل بين موضوعات الفلسفة الطبيعية الإلهية.

أما في الفصل الثالث: فقد خصصته لتناول فلسفة الفارابي الطبيعية، وتناولت في القسم الأول: مبادئ الموجودات الطبيعية وبدأت بالحديث عن ماهية الجسم وإثبات جوهرية المادة والصورة، ثم تناولت خصائص الهيولى والصورة ثم تحدثت عن العدم كمبدأ ثالث بالعرض للجوهر الجسماني، وكان لابد من التطرق إلى نقد الفارابي لنظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ إذ أنه من القائلين بالمادة والصورة والعدم كمبادئ للموجود الطبيعي.

وفي القسم الثاني: تناولت علل الموجودات الطبيعية وهي العلة المادية، والعلة الصورية، والعلة الفاعلة، والعلة الغائية، وعرضت رأي الفارابي في مشكلة السببية وإنكار المصادفة والاختبار، وما ذلك إلا لأن كل ما يحدث في الكون إنما يحدث بأسباب محددة.

وأخيراً عرضت مشكلة السببية من خلال منظور نقدي ممثلاً في اعتراضات الغزالي والأشاعرة على الفلاسفة الذين ينفون العلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها، لأن في القول بالعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها تحديد من قدرة الخالق، كما فيها إنكار للمعجزات، كذلك عرضت رد ابن رشد على الغزالي واتهامه إياه بالسفسطة واعتباره أن من يرفع السببية فقد رفع العقل وأبطل العلم.

وفي القسم الثالث: تناولت لواحق الموجودات الطبيعية وهي الحركة، والزمان، والمكان والخلاء. وأثبت كيف أن الفارابي متابعاً لأرسطو قد اعتبر أن الحركة هي محور الطبيعة الذي تدور حوله إذ ليس فيها شيء أبرز منها، فنظرية الحركة هي نقطة الابتداء لجميع النظريات المتفرعة عنها، والمتعلقة بها. فهي أصل الزمان وأساسه، كما أن الحركة لا يمكن أن تتم إلا في مكان، كما أن المتحرك لا يشترط لكي توجد الحركة وجود الخلاء، ومن هنا فقد نفى وجود الخلاء.

ولم تكن دراسة الفارابى لمبادئ الموجودات الطبيعية وعللها ولواحقها إلا بغرض تطبيق تلك الأسس العامة التى توصل إليها على كل الموجودات، ومن هنا فقد وجدناه يشرع فى تناول أحوال العالم وأجسامه وموجوداته وخصائصه ... إلخ. وهو ما خصصنا له الفصل الرابع.

ففى هذا الفصل الرابع: عرضت رأى الفارابى فى موجودات العالم ومراتبها فى الوجود ثم أقسامه، حيث تبين لنا أن الفارابى متابعا فى ذلك أرسطو قد قسم العالم إلى: عالم ما فوق فلك القمر، وعالم ما تحت فلك القمر، ثم بينت أثر العالم العلوى فى العالم السفلى، وأخيرا أثبت أن الفارابى رغم تقسيمه للعالم إلى قسمين إلا أنه أثبت أن العالم واحد متناه، وأن الأرض كروية ولكن ثابتة فى مركز الكون.

وقد تبين لنا كيف أبطل العلم الحديث أكثر النظريات التى وردت فى فلسفة الفارابى الطبيعية. ثم انتقلت بعد ذلك إلى تناول مسائل الفلسفة الإلهية. وبدأت بمدخل لهذه الفصول حاولت فيه توضيح كيف كانت مبادئ علم الطبيعة عوناً له على فهم أكثر مسائل ما بعد الطبيعة، وكيف ألقت الميتافيزيقا ظلالها على فلسفة الطبيعة عنده فتداخلت المجالات الفيزيائية مع المجالات الميتافيزيقية فى أكثر الموضوعات التى تناولها مما أدى إلى غموض بعضها واضطراب البعض الآخر.

وفى الفصل الخامس: تناولت بالدراسة "الله تعالى وفلسفته الإلهية" مبينة دلائل وجوده، وصفاته تعالى. وقد حاولت أن أبين المصادر الدينية والفلسفية التى تأثر بها الفارابى فى مجال الألوهية، كما عرضت عدداً من الأدلة التى استدل بها الفارابى على وجود الله. وقد قسمت تلك الأدلة إلى أدلة كونية: كدليل الحركة، ودليل العلة التامة، ودليل العناية والغائية، وأدلة عقلية: كدليل الماهية والوجود، والممكن والواجب. موضحة كيف كتب لهذه الأدلة - كونية كانت أو عقلية - الذبوع والانتشار بحيث أصبحت تتخلل الفلسفة الإسلامية كلها من أقصاها إلى أقصاها كما تخللت فلسفة العصور الوسطى عند اللاتين.

ولما كان العقل البشرى عاجزاً عن بلوغ حقيقة "الله تعالى" ومعرفة ذاته، كان لابد من وسائل نلتمس بها تلك الماهية المقدسة. وقد رأى الفارابى أن ذلك لا يكون إلا بخلق مجموعة من الصفات يمكننا بها الوقوف على حقيقة ذاته تعالى، ومن

هنا يتناول الفارابي صفات الله شارحا إياها بالتفصيل فيعطى صفة الوحدانية الأولية، كما يثبت له تعالى بعض الصفات وينفى عنه صفات أخرى إمعانا في تنزيهه. وهكذا يمكن القول بأنه ذهب في مذهبه في الصفات إلى التنزيه المطلق، وأنكر إنكارا تاما بوجود صفات إلهية مستقلة عن الذات. ومن هنا كان مبدأ أن الصفة هي عين الذات المستعار عن المعتزلة يشكل أساسا هاما تدور حوله فلسفة الفارابي الإلهية.

وقد حاولت عرض رأيه في الصفات بموضوعية تامة فتناولت بعض أوجه النقد التي وجهت إليه سواء من جانب المتكلمين أو من جانب الفلاسفة.

وفي الفصل السادس: يتناول الفارابي "علاقة الله بالعالم" ويتساءل عن كيفية صدور الموجودات المتكثرة المتعددة من الله الواحد؟ وهل يمكن أن يصدر عن الواحد كثرة، أم أنه لابد وأن يصدر عنه واحد؟ وقد وجد الفارابي في مذهب الصدور أو الفيض الحل الأمثل لتفسير هذه العلاقة، بل إنه اعتقد أنها الحل الأمثل لكثير من المشاكل التي صاحبت الفلسفة في تطورها وتعاملها مع المشاكل الأساسية كمشكلة الوجود، ومشكلة المعرفة، ومشكلة الشر... إلخ.

وقد عرضنا مذهبه في الفيض كما عرضه في سائر كتبه وبمستوياته الذوقية والعقلية، موضحين الأسس التي قام عليها، والمصادر التي استمد منها القول بالفيض. وفي الفصل السابع: تناولت بالبحث والدراسة مشكلة تتصل اتصالا وثيقا بمجال الألوهية وهي مشكلة الاتصال، أي اتصال الإنسان بالله وتحقيق السعادة القصوى له. فعرضنا لنظرية الاتصال كما قال بها الفارابي محاولين إيضاح عوامل تكوينها، والاتجاهات التي تأثر بها في تقريره لنظرية الاتصال كالاتجاه الأرسطي، والاتجاه الأفلوطيني، والاتجاه الإسلامي. كما حاولت بيان أبعادها المعرفية بنظرية العقول ومراتبها عند الفارابي والمعرفة منه فتتحقق له السعادة القصوى.

كذلك حاولت بيان أبعادها الميتافيزيقية والتي وضحت تمام الوضوح من تناول الفارابي لمسائل الفلسفة الطبيعية وبالذات النظريات الفلكية، وكذلك من إقامة أكثر من دليل على وجود الله، ومن البحث في الصفات الإلهية، ثم من نظرية الفيض

وما ترتب عليها من القول بقدوم العالم زمانا وحدوثة بالذات. وأخيرا لا يمكننا اغفال اتصالها بإثبات جوهرية النفس وخلودها.

وهكذا كانت نظرية الاتصال التي يغلب عليها الطابع العقلى الوسيلة التي تمكن بها الفارابى من تحقيق السعادة القصوى، كما عرضت منهجه فى الاتصال بالعقل الفعال من خلال نص له من كتاب "فصول منتزعة".

كما حاولت بيان أثر نظرية الاتصال الفارابية فى الفكر العربى والعالم الغربى، وكيف اعتنقها يهود القرون الوسطى ومسيحيوها، كما اعتنقها فلاسفة الإسلام ومتصوفيه من قبل.

أما الفصل الثامن والأخير: فقد تناولت فيه مشكلة النبوة عند الفارابى موضحة عوامل اهتمام الفارابى بهذه المشكلة، كما عرضت رأيه فيها وكيف كان هذا الرأى يمثل اتجاهها عقليا يختلف إلى حد ما عن الاتجاه الذى عرضت به المشكلة كما جاء بها الوحي، كما بينت أثر المخيلة فى حصول المعرفة النبوية وارتباطها بالأحلام. كذلك تناولت خصائص النبوة كما ذكر الفارابى مع بيان رأيه فى الفيلسوف والنبي من خلال مقارنة بين موضوع النبوة فى الإسلام والنبوة كما تناولها الفارابى.

وأخيرا عرضت النتائج التى توصلت إليها.

وبعد . أرجو أن أكون بهذا المجهود قد قمت بقليل مما ينبغى أن يقوم به الباحث فى مجال الدراسات الفلسفية، وأن أكون قد وفيت جزءا من واجبى نحو أحد أجدادنا العظام، كما أرجو أن يكون كتابى هذا عوناً على تكوين رأى صائب إزاء فيلسوف له الفضل على كل من جاء بعده من الفلاسفة والمفكرين. خاصة أن تناولنا جانب الفلسفة الطبيعية من مذهبه سيكون عوناً على تعديل نظرة الكثيرين من الباحثين لهذا الجانب من فلسفته والدين، أثروا البعد عن تناوله بالدراسة استشعاراً منهم بغموضه وقلة مراجعه ويكون ذلك بداية لدراسات أخرى تثرى المكتبة الفلسفية، وتوضح للعالم كله دور فلاسفتنا وعلمائنا العظام فى التطور الحضارى من خلال تاريخ البشرية.

والله الموفق للسداد،،

الفصل الأول

الفارابي الفيلسوف

حياته الفكرية ومؤلفاته في مجال الفلسفة الطبيعية والفلسفة الإلهية

ويتضمن هذا الفصل الموضوعات والعناصر الآتية:

- أولاً : حياته الفكرية.
- ثانياً : مكانته الفكرية وأثره في تاريخ الفلسفة.
- ثالثاً : تيار العصر وأثره في أسلوب الفارابي ومؤلفاته.
- رابعاً : مؤلفات الفارابي وأثرها في تاريخ الحضارة.

أولاً: حياته الفكرية:

يعانى الدارسون لأبى نصر الفارابى حين التحدث عن سيرته الخاصة من ندرة البيانات والمعلومات التى وردت عنه فى المصادر الأولى^(١). فنحن لا نعرف عن سيرته الأولى وثقافته العلمية، وأساتذته، وكيف قضى عنفوان شبابه، وأسفاره، ومن خالط من العلماء، ومتى ألف كتبه وأين ألفها، إلا النذر اليسير. حيث يضمن التاريخ بها علينا، وبشكل لا يعطينا فرصة الحديث عنها وعن محتوياتها بأسهاب.

ورغم هذا النذر اليسير الذى تضمنته الروايات التاريخية، إلا أننا نستطيع أن نحدد بعض ملامح هذه السيرة بما يسمح لنا بالقاء الضوء على أهم معالمها سواء كانت شخصية، أو اجتماعية، أو علمية، أو فكرية، وما كان لها من اتصال بفلسفته كلها. عرف فيلسوفنا باسم "أبو النصر محمد بن أوزلخ بن طرخان الفارابى"^(٢) ولقد لقب بالمعلم الثانى^(٣).

وقد اختلف المؤرخون فى نسبه فيرى البعض أنه تركى^(٤)، بينما البعض الآخر يرى أنه فارسى^(٥). وعموما فمن الصعب البت فى هذه المسألة برأى قاطع، ذلك لأنه ولد فى المنطقة بين بلاد الترك وفارس، ولم تكن بلاد العرب تعرف الحدود الدولية، ولا الجنسية بمثل ما نعرفها فى الوقت الحاضر. ومن هنا فمن حقنا أن نقول أن الفارابى عربى الثقافة واللغة، إسلامى العقيدة والتفكير^(٦)، وإن كان أصله يعد تركيا أو فارسيا.

ومما يؤكد ذلك أنه رغم ولادته فى مدينة "فاراب"^(٧) فى بلاد الترك من أرض خراسان. إلا أنه رحل عنها صغيرا إلى بغداد، واتخذها موطن له، وهناك ذاعت شهرته فيلسوفا، وعالما، وعلى هذا فليس له من "فاراب"، إلا عهد الطفولة والنشأة الأولى.

كانت بغداد فى ذلك العهد مركز الحضارة، والعلم، وهو عهد الخليفة العباسى "المعتضد" خاصة بعد انتقال الأساتذة من "حاران" إليها. فقد انتقل إليها "ثابت بن قرة"، "قسطا بن لوقا" أشهر من ترجم كتب الفلسفة اليونانية. وعرفت بغداد علوم المنطق، والفلسفة والرياضة والفلك، وغيرها، فى الوقت الذى لم تعرف فيه العصور الوسطى فى أوروبا إلا شيئا قليلا عن تلك العلوم^(٨).

دخل الفارابي بغداد حيث كان قد ناهز الأربعين من العمر ، وفي بغداد أتيحت له الدراسة، فعكف على الطب، والموسيقى، والعلوم (لا سيما الفلك)، والرياضيات وشاء أن يتعلم اللغة العربية من خلال الحلقات التي كان يعقدها "ابن السراج" فأتقنها وبلغ من قدرته فيها أنه وضع من الاصطلاحات، والمواصفات، واستعمل من التراكيب، والمفردات في فنون المعرفة، والعلم ما يصح أن يدرج في معجم لغوي، وقد ساعده على ذلك حفظه للقرآن^(٩).

أما آثار قراءة الفارابي النحو على "ابن السراج، فقد ظهرت في اهتمامه بالصلة بين النحو، والمنطق، وهو أمر لم ينظر فيه مفكر إسلامي قبل الفارابي، أو بعده، بالتفصيل، والعمق الذي نظر فيه الفارابي^(١٠). ثم أخذ الفارابي على نفسه دراسة الفلسفة بكل أجزائها دراسة عميقة، وأجهد نفسه في ذلك اجتهادا شديدا. ويقال أنه قرأ "السماع الطبيعي" "لأرسطو" أربعين مرة ومع ذلك كان يقول أنه محتاج لمعاودته ويقال أيضا إنه كتب بخطه على كتاب "النفس" لأرسطو" قرأت هذا الكتاب مائة مرة^(١١).

- وقد تلقى الفارابي علوم الحكمة والمنطق على يد "يوحنا بن جيلان"، وتلمذ على "متى بن يونس" الذي انتهت إليه رئاسة المنطقين في عصره حتى برع في تلك العلوم وسلح نفسه بسلاح المنطق حيث قال فيه "ابن صاعد" أخذ صناعة المنطق عن يوحنا بن جيلان - فبد جميع أهل الإسلام فيها وأتى عليهم في التحقق بها، فشرح غامضها، وكشف سرها، وقرب تناولها، وجمع ما يحتاج إليه فيها في كتب صحيحة العبارة، لطيفة الإشارة منبهة على ما أغفله الكندي وغيره في صناعة التحليل وأنحاء التعليم ... فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة^(١٢).

وهكذا استفاد الفارابي من التلمذ على هؤلاء، واقتبس من دروسهم، ونحا نحوهم في التفكير، والتعبير، حتى تمخضت حياته في عاصمة الخلافة، عن نشاط فكري لامع في حقول التأليف، والترجمة، والشرح (خاصة إذا علمنا أن الفارابي كان يتكلم التركية، ويعرف الفارسية، واليونانية والسريانية، بالإضافة إلى العربية التي يتحدث بها في كتبه حديث خبيث^(١٣)).

أقام الفارابي في بغداد نحو من ثلاثين سنة قضاها في التأليف، والشرح، والتعليم، وبات من المؤكد أنه وضع خلال تلك المدة التي قضاها في بغداد عددا

كبيرا من الرسائل العلمية والفلسفية، وشرع بتأليف كتابه "أراء أهل المدينة الفاضلة" وانتهى من تصنيف كتابيه "الموسيقى الكبير"، "إحصاء العلوم"، وألف في مختلف العلوم، والفنون، وفي المنطق والفلسفة، والطب، والكيمياء، والفلك، والموسيقى، والإلهيات، والطبيعة، والرياضيات، وبذلك توطدت سمعته الثقافية في بغداد، وتهافت عليه طلاب العلم ينهلون من ضروب العلم والمعرفة على يديه^(١٤).

ثم غادر الفارابي "بغداد"، ولم تذكر المصادر السبب الذي من أجله ترك بغداد، وتوجه إلى دمشق، وكان ذلك في عام ٣٢٩هـ، وربما كانت هناك دوافع سياسية فكرية دفعته إلى الفرار من بغداد بعد أن دخلها القائد الديلمي "توزون" وقتل الخليفة "المستقي" وظلت المدينة تنوء بالأحقاد والمنازعات بعد أن شاع فيها السلب والنهب والحرق فدمرت دار الخلافة وقتك بالناس، وظلم أهلها ظلما لم يسمع عنه أحد من قبل كما يقول ابن الأثير^(١٥).

وربما كانت الدوافع روحية تعود إلى فقدانه رفيقه، وصاحبه، وأستاذه "متي بن يونس" الذي توفي عام ٣٢٩هـ وما أحس به من غربة ووحدة. وهو الذي أثر الوحدة والعزلة والانقطاع إلى التأمل. ففراق صاحبه وأستاذه آلمه ووضع المدينة زاده اختناقاً فأثر الرحيل.

وتقول بعض الروايات أنه غادرها إلى مصر، ثم تركها عائداً إلى حلب حيث جذبته شهرة بلاط الأمير سيف الدولة الحمداني^(١٦)، ذلك البلاط الذي كان يذخر بالمناظرات الشعرية واللغوية ويضم أهل العلم، والمعرفة، والفن من كل صوب وكان ذلك عام ٣٣٤هـ، ثم رحل معه إلى دمشق بعد انتصاره عليها^(١٧).

وفي بلاط سيف الدولة غلبت طيبة نفسه، وعلو قدره، حيث لم يستغل مقامه العلمي الرفيع ليستدر عطف الأمير الحمداني فلم يكن يأخذ منه من المال إلا ما يسد رمقه ويكفي ليعيش عيشة الزهد في الدنيا.

وقد علل "الشيخ مصطفى عبد الرازق" سبب اعتزال الفارابي الناس بقوله أنه كان يؤثر الوحدة لما رأى أن أمر النفس وتقويمها أول ما يبتدىء به الإنسان، حتى إذا أحكم تعديلها وتقويمها ارتقى منها إلى تقويم غيرها. وقد استند في ذلك إلى قول الفارابي في كتابه "الجمع بين رأيي الحكيمين" تبريرا لتخلي "أفلاطون" عن كثير من الأسباب الدنيوية وإيثاره تجنبها^(١٨).

ولم يزل الفارابي على ذلك الحال إلى أن وافته المنية "بدمشق" وهو في كنف الأمير سيف الدولة الحمداني، وكان ذلك عام تسع وثلاثين وثلاثمائة عن عمر يناهز الثمانين عاماً^(١٩).

ثانياً: مكانته الفكرية وأثره في تاريخ الفلسفة:

عرف الفارابي بين فلاسفة عصره بقوة التفكير، واتقاد الذهن، وحدة الذكاء وقد رأينا كيف أنه أتقن عدداً من اللغات، كان لها أثرها في إحاطته بشتى العلوم، والفنون في عصره كما كان شاعراً يحب الخلوة، والانفراد. يؤلف ويعزف أطيّب الألحان فقد عشق الموسيقى، وبرع فيها، واخترع القانون وعزف عليه.

ويعتبر الفارابي أول فلاسفة الإسلام الذين قربوا الفكر اليوناني والمنطق إلى العقل العربي عن طريق شرح كتب أرسطو المنطقية، والفلسفية، وفك رموزها، وإظهار غامضها. كما أنه مزج بين الفكر الفلسفي والعقيدة الإسلامية، حتى اعتبره "ابن خلدون" من أكابر الفلاسفة في الملة الإسلامية وأشهرهم. وتبرز مكانة الفارابي الصحيحة في أنه ما من فكرة في تاريخ الفلسفة الإسلامية إلا ونجد جذورها عند الفارابي. كما تظهر سعة أفقه العقلانية في مصنفاته الكثيرة التي عالج فيها مختلف العلوم التي كانت معروفة في عصره من الطبيعيات إلى الإلهيات، إلى الرياضيات، إلى الفلك، والمنطق، والموسيقى^(٢٠).

ورغم أن الفارابي لم يترك تلاميذ مباشرين كثيرين، ولم تحدد التراجم منهم سوى: "أبوزكريا يحيى بن عدي" (ت: ٣٧٧هـ)^(٢١). شارح أرسطو والمنطقي المشهور، إلا أن تأثير الفارابي، والفلسفة الفارابية قد امتد وشمل معاصريه من مؤلفي القرن الرابع الهجري كإخوان الصفا، والمسعودي ومسكويه. وقد ظهر ذلك واضحاً في مؤلفاتهم^(٢٢).

كما كان أبو إسحق إبراهيم بن عبد الله البغدادي "الكاتب النصراني من معاصري الفارابي"، وكان له لقاءات وتحاورات فكرية عبر عنها ابن عبد الله في المقدمة التي كتبها في رسالة للفارابي بعنوان "نكت أبي نصر فيما يصح ولا يصح من أحكام النجوم" يقول فيها "وبحاربنى وأحاربه، وبحاورنى وأحاوره في ذلك الباب"^(٢٣).

وإذا اعتبرنا أن الآثار التي يخلفها الفيلسوف والتي تعتبر مقياساً حقيقياً لبيان أهميته ومكانته التي احتلها في تاريخ الحضارة، لا تقتصر على الكتب فقط، بل أيضاً مدى تأثيره فيمن جاء بعده من فلاسفة. وإلى أي مدى استطاع من سار على منهجه أن يقدم للبشرية خدمات جليلة في مجال الإبداع الفكري. فلا شك أن الأثر الذي تركه الفارابي سواء على معاصريه، أو فلاسفة المشرق والمغرب العربي أو الفكر الأوروبي بوجه عام لا يمكن أن يقارن. وعلى سبيل المثال: يذكر "القفطي" أن "الفخر الرازي" دخل خراسان ووقف على تصانيف أبي علي بن سينا، والفارابي، وعلم من ذلك علماً كثيراً^(٣٤).

كما أن "عبد اللطيف البغدادي" ت ٦٢٩هـ أثقل بالحواشي كتاب الثمانية المنطقية وكتاب البرهان وكلاهما للفارابي^(٣٥).

إذا كان في فلاسفة الإسلام من يصح أن نسميه تلميذ الفارابي وخليفته الأعظم، فهو بلا جدال "ابن سينا". وها هو ابن سينا يعترف بأنه تتلمذ على الفارابي في كتبه وبخاصة كتاب "أغراض ما بعد الطبيعة" ويقول أنه لم يفهم الإلهيات إلا بعد قراءة مصنفات الفارابي، وهذه القراءة قد أثرت في خطته الفلسفية. كما يورد تقديره للفارابي في مجالات عدة من مؤلفاته حيث سجل في كتابه المباحثات (أما أبو نصر الفارابي فيجب أن يعظم فيه الاعتقاد، ولا يجري على القوم في ميدان فيكاد أن يكون أفضل من سلف من السلف)^(٣٦).

وإذا كان التلميذ قد عدا على الأستاذ وأخفى اسمه وانتزع مكانته وأخفى شهرته، وأصبحنا نحن نعزو إلى ابن سينا آراء وأفكاراً هي في الحقيقة من صنع الفارابي وابتكاره فإن ذلك لم يقلل من شأن فيلسوفنا، فقد استطاع التلميذ أن يمنح فلسفة أستاذه نفوذاً، وسلطاناً لم تنله على يد صاحبها ومبتكرها حتى أننا يمكننا اعتبار ابن سينا شارح الفارابي الماهر في الفلسفة الإسلامية كما يقول د. إبراهيم مديكور^(٣٧). كذلك لا يمكن أن ننفل أثر الفارابي على حجة الإسلام "أبو حامد الغزالي" ورغم حملته الشعواء على الفارابي وابن سينا، والفلسفة عموماً، إلا أننا يمكننا القول بأن نظريات الفارابي في الفيض والاتصال والسعادة كان لها تأثيرها الكبير عليه^(٣٨).

فإذا انتقلنا إلى فلاسفة المغرب، ابتداءً بابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد، لوجدنا أن فلاسفة الأندلس مدينون. لإخوانهم المشاركة بكثير من آرائهم ونظرياتهم لذلك لم يكن بدعاً أن يقتفى ابن باجة وابن طفيل خطى الفارابي وإذا اعتمدنا على ما ذكره "مونك" أمكننا أن نقرر أن نظرية الاتصال الفارابية نالت حظوة كبيرة لدى ابن باجة، ولم يكن كتابه "تدبير المتوحد" في جملته سوى صورة متباينة بعض الشيء من "آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي"^(٣٠) ويكاد ابن باجة يقتفى أثره في الطبيعة وفيما وراء الطبيعة وكلاهما متأثر بأرسطو. كذلك الحال بالنسبة لابن طفيل "في قصته" "حي بن يقظان". إذ أن لغة "حي" الخيالية والمجازية تعد تعبيراً صادقاً عن نظريات الفارابي في السعادة والاتصال كما كان لطبيعياته وإلهياته أثراً على آرائه^(٣١).

أما "ابن رشد" فرغم نقده له في مآثوراته الفلسفية سواء في "فصل المقال" أو في "تهافت التهافت" أو في "العبارة" إلا أنه كان نقداً بناءً رغم التباين الواضح بينهما في مجالات إبداع الكون واختراعه وعقوله الفعالة والمنفعلة. فقد اعتنق شأنه في ذلك شأن فلاسفة الأندلس نظرية السعادة الفارابية. كما أنه قد اهتدى بمؤلفات الفارابي وسار في نفس الطريق وإن كان أكثر التزاماً بالاتجاه العقلي^(٣٢).

ويذكر "عمار الطالبي" أن فيلسوف الأندلس "ابن حزم" قد اطلع على آراء الفارابي بطريق مباشر أو غير مباشر، وتأثر به في مسألة قياس الغائب على الشاهد أو الاستقراء، وإن كان ابن حزم لم يشر إلى ذلك بل إنه يذكر أنه لم يسبق إلى هذا المنهج في تسهيل المنطق وتقريبه إلى الأفهام أحد قبله على حد قوله^(٣٣).

فإذا انتقلنا إلى إيضاح أثر الفكر الفارابي في الغرب – لوجدنا أن كبار مفكري القرن الثالث عشر من المسيحيين، واليهود، قد عرفوا الفارابي، وترجموا بعض كتبه واستعانوا بها في مصنفاتهم، "كدلالة الحائرين لموسى بن ميمون"، "وتقويم الدهن لأبي الصلت الداني"، و"المدخل لصناعة المنطق لابن طملوس" وقد حث "ابن ميمون" صديقه "صمويل بن طبون" على قراءة كتب الفارابي بقوله "وعلى العموم فإنني أنصح لك بالأطلاع على المنطق إلا كتب الحكيم أبي نصر الفارابي، لأن كل ما كتبه وخصوصاً كتاب "مبادئ الموجودات" أدق الدقيق"^(٣٤).

وقد كانت صورة الفارابي لدى اللاتين أوضح من صورة "الكندي" فترجمت بعض كتبه "كإحصاء العلوم، ورسالة في العقل، والتنبيه على سبيل السعادة" ويمكننا أن نقرر أن كبار مفكرى القرن الثالث عشر من المسيحيين عرفوا الفارابي، وكثيرا ما أشار إليه "البير الكبير" "وروجر بيكون" "وتوما الأكويني" وكأنهم أدركوا تلاقى آرائه مع آراء تلميذه ابن سينا فسعوا إلى التلميذ واهتموا به لوضوح آرائه وتفصيلها وبذلك طغى التلميذ على الأستاذ في أوروبا كما طغى عليه في بلاد العرب^(٣٤).

وهكذا يمكننا القول بأن الفارابي قد مهد السبيل لنشر الأفكار الحرة في العالم الإسلامى، وشجع الناس على المجاهرة بها بعد أن كانوا يخافون البحث فيما هو أقل منها خطرا، وكان له ولتلاميذه من بعده الفضل على النتاج الفكرى العلاقى. لقد استطاع الفارابي أن يؤثر في مدرسة كاملة من بعده، يقتفون أثره ويعترفون بأستاذه، وما ذلك إلا لأنه أول من صاغ الفلسفة الإسلامية في صورتها الكاملة، ووضع أصولها ومبادئها. وإذا كان الكندي قد سبقه إلى محاولة ابتكار مذهب فلسفى، إلا أن محاولته لا ترقى إلى المستوى الذى وصل إليه الفارابي، فهو لم يؤسس مذهباً فلسفياً كاملاً بل هى نظرات متفرقة ومتعلقة بموضوعات لا رابط بينها وهذا ما دعا المستشرقون للاعتراف بفضله على تاريخ الفكر الفلسفى الإسلامى خاصة والعالمى عامة^(٣٥).

يقول المستشرق الفرنسى "ديلاسى أوليرى" ومن الصعب أن نبالغ مهما قلنا فى خطورة الفارابي، فكل ما يصادفنا فى المستقبل عند ابن سينا، وابن رشد - يوجد بجوهره على التقريب فى تعاليم الفارابي^(٣٦).

أما "كارادى فو" فيقول أن الفارابي شخصية قوية، وغريبة حقاً - وهو عندى - أعظم جاذبية وأكثر طرافة من ابن سينا، لأن روحه كانت أوفر تدفقاً وجيشاناً ونفسه كانت أشد تأججاً وحماسة... وله منطق مرهف بارع، ولأسلوبه مزية الإيجاز والعمق^(٣٧).

أما "ماسينون" فيقول نقلاً عن "ابن سبعين" (هذا الرجل أفهم فلاسفة الإسلام، وأذكرهم للعلوم القديمة، وهو الفيلسوف فيها لا غير، وهو مدرك محقق)^(٣٨).

ويوضح "لويس غاردي" أثر الفارابي في الغرب فيقول "إن آثار أرسطو طاليس ليس في المنطق وحده، وإنما في الطبيعيات، والأخلاق، والميتافيزيقا، ونصوص كاملة من الأفلاطونية المحدثه. وقد وردت إلى الغرب بشروحاتها وكان في طليعة ناقليها فلاسفة من الطراز الأول لغتهم العربية، ودينهم الإسلام كالفارابي، وابن سينا، وابن رشد"^(٣٩).

وهكذا يمكن القول بأن الفلسفة الفارابية قد كتبت لها البقاء والذيع والانتشار في كل أنحاء العالم بفضل ما تميزت به من دقة، وعمق، وتجديد وابتكار فقد كانت وستظل المعين الذي لا ينضب لكل من أراد أن يقف على فكر متطور عميق.

ثالثا: تيار العصر وأثره في أسلوب الفارابي ومؤلفاته:

عاش الفارابي، عصرا اتسم بالانقسام الفكري والثقافي والسياسي وهو عصر الدولة العباسية الثانية. تلك الدولة التي استطاع خلفاؤها القضاء على الدولة الأموية بالاستعانة بالفرس، ولم تظهر النتائج الخطيرة لهذا الأمر إلا في القرن الرابع الهجري، إذ انهم تنكروا للعرب ولم يعتمدوا عليهم، واستبد الفرس بشئون الدولة وصبغوا الحضارة الإسلامية بصبغتهم، وظهرت أحقادهم في الثورات المختلفة بأطراف الدولة، واستئثار الوزراء الفرس بشئون الملك. حتى أصبح الخليفة العباسي لا حول له ولا قوة وتقهقرت السلطة المركزية في بغداد.

حاول "المعتصم بن الرشيد" معالجة ذلك الأمر، فاستعان بجند من الترك، إلا أنهم كانوا أسوأ من غيرهم، حيث طعنوا الخلافة العباسية طعنة قاتلة، عجلت بالقضاء عليها. حيث استبدوا بالخلفاء، وأحس ولاة الأمصار ضعف الخلفاء - فطمع كل واحد منهم فيما تحت يده فاستقلت عدة ولايات، وبلغت الخلافة من التهالك، والضعف مبلغا كبيرا ويصف "المسعودي" حال خلفاء هذا العصر بقوله "فصاروا مقهورين خائفين، قد قنعوا باسم الخلافة ورضوا بالسلامة"^(٤٠) فتمزقت الدولة الإسلامية إلى دويلات، وإذا بالبصرة في الربع الأول من القرن الرابع الهجري تحت سيطرة "الديلم" وحلب والثغور بيد سيف الدولة الحمداني، ومصر والشام عند الأخشيدين والأندلس عند الأمويين إلخ"^(٤١).

وهكذا تلاشت وحدة الأمة الإسلامية، وكان من الطبيعي أن ينتج عن هذا التفتت السياسى، وضعف الخليفة، واضمحلال الدولة انهيار فى الأخلاق وإفراط فى الملذات واستخفاف بالفضائل، وفتور الشعور الدينى، وكثر النفاق فى هذا البؤس الاجتماعى الذى فقد الإنسان فيه إنسانيته، ووصل التفاوت الاجتماعى - القائم على القهر والسيطرة وعلى الداء السبعى الذى كان حسب رأى الفارابى التبرير الوحيد الذى يبرر به الأقوياء سيطرتهم على الضعفاء إلى أقصى حدوده.

لم يكن الفارابى بعيدا عن صراع عصره، ولم تكن "مدينته الفاضلة" سوى دلالة روحية واجتماعية، وسياسية، وتاريخية عن حركة المجتمع العربى الإسلامى فى القرن الرابع الهجرى.

كانت هذه المحاولة تعبيرا عن امتزاج عالمه الفكرى بواقعه الاجتماعى والسياسى. فإذا وقفنا على خصائص هذا المجتمع الفوضوى الذى لا يعرف سوى قانون الغاب - أدركنا جدية وضرورة المحاولة الإصلاحية التى كان لابد للفارابى أن يقوم بها لكى يضمن الوحدة والنظام والعدالة فى مدينة يتمتع كل من فيها الأمن، والاستقرار، والعدالة، حسب مؤهلاتهم الطبيعية وكفاءتهم الوظيفية.

ولكن كيف يتم له الوصول إلى توحيد تلك الإمارات المستقلة عن السلطة، ثم تنظيم المجتمع من داخل وتدارك الفوضى فيه؟

وجد الفارابى الحل فى طريقين لا ثالث لهما: أولهما وحدة الفكر، وثانيهما وحدة المجتمع. أما بالنسبة لوحدة الفكر فقد أكد أن الحقيقة الفلسفية واحدة مهما تعددت المذاهب، وتباينت التيارات وقد أكد فكرته هذه بمحاولته الجمع بين آراء كل من الفيلسوفين الكبيرين "أفلاطون وأرسطو" وقد كان ذلك بالنسبة له أمر منطقى (رغم خطأ المحاولة فى أساسها إذ أنها قامت على أساس واه وهو نسبة كتاب "أثولوجيا" لأرسطو وهو أساسا لأفلوطين) لأنه إن كانت الحقيقة واحدة فى نظره فكيف يمكن أن يختلف عليها كبار الحكماء؟.

فالحقيقة واحدة، وما التناقض والاختلاف الذى نشاهده سوى اختلاف ظاهر، وأما الباطن فواحد لا يعرفه إلا الحكماء والراسخون فى العلم^(٤٢).

وهكذا كان سلاح التأويل الباطنى الذى جعله الفارابى مبدءاً فلسفياً كما فعل غلاة الشعية وإخوان الصفا هو الأساس الذى بنى عليه الفارابى وحدة الفكر الإنسانى.

لم تكن محاولة الفارابى تلك هى الوحيدة من نوعها فى ذلك العصر فقد ظهرت محاولة أخرى قام بها "إخوان الصفا" حيث ألفوا مجموعة من الرسائل زاعمين أن الشريعة أنست بالجهالات واختلطت بالضلالات فأرادوا تطهيرها بالفلسفة معتقدين أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة الإسلامية فقد حصل الكمال^(٣). ولئن اخفق الفارابى فى محاولته هذه إلا أنه يعود إليه الفضل فى اقتفاء سائر الفلاسفة من بعده لهذا الطريق، وظهور محاولات التوفيق، والتقريب بين الفكر اليونانى، والمعتقدات الإسلامية من جهة. كما كان لها أثرها الخطير على فلاسفة العصور الوسطى فقد أفادت منها اليهودية على يد موسى بن ميمون، والمسيحية على يد توما الأكوينى فكان المذهب المدرسى Schoolastism فى الفلسفة الأوروبية والذى لعب دوراً خطيراً فى حياة المجتمع الأوروبى من جهة أخرى^(٤).

أما قضية التوفيق بين الفلسفة والدين فقد عالجها بنفس الأسلوب حين اعتقد أن التناقض والفوارق بين الملة والفلسفة ليست فى جوهرهما، وإنما هو خلاف شكلى ظاهرى، ويكفى لإزالة هذا التناقض أن نعود إلى التأويل الفلسفى ونطلب الحقيقة المجردة الواحدة من وراء الرموز والاستعارات المختلفة. فالدين والفلسفة يصدران عن أصل واحد هو العقل الفعال، ومن ثم فلا فرق بينهما ولا خلاف بين الحكماء والأنبياء^(٥).

أما بالنسبة لوحدة المجتمع: فقد أراد الفارابى أن يؤسس مجتمعه على أسس ثابتة، وسنن لا يطرأ عليها التغيير ولا التبديل فيتحدى بذلك تقلبات الدهر والتاريخ. فلجأ إلى وضع أسس هيكلية كونية ثابتة سيكون لها دورها فى تحقيق الوحدة بين كل المدينة، وإشاعة النظام والعدالة بين كل الطبقات حسب مراتبهم الوظيفية عندما يصبح الاستقرار السياسى ثابتاً أبدياً^(٦).

وهنا نجد الفارابى من أجل وضع هذه الأسس الثابتة - يربط بين جوانب فلسفته الطبيعية، والميتافيزيقية، والسياسية، والأخلاقية. فكما أن الموجودات تبتدىء بالسبب الأول الذى هو "واجب الوجود بذاته" والسدى تقتضى ماهية وجوده

"ممکن الوجود" الذى هو الهيولى مارة بالموجودات الثوانى الممكنة الوجود بذاتها والواجبة الوجود بغيرها فإن المجتمع الإسلامى عند الفارابى سيكون كذلك حسب هذا النسق الهرمى. إذ سيبتدىء بالرئيس، وينتهى بالطبقة السفلى الكادحة مارا بطبقة نخبة الأخيار المقربين من السلطة المركزية.

يقول الفارابى "والرئيس الأول هو الذى يرتب الطوائف. وكل إنسان من كل طائفة فى المرتبة التى هى استيهالاً له. وذلك إما مرتبة خدمة، وإما مرتبة رئاسة. فتكون هناك مراتب تقرب مرتبته، وفى مراتب تبعد عنها قليلاً، ومراتب تبعد عنها كثيراً وتكون تلك المراتب رئاسات تنحط عن الرتبة العليا قليلاً إلى أن يعتبر إلى مراتب الخدمة التى ليست فيها رئاسة، ولا دونها مرتبة أخرى. فتكون المدينة حينئذ مرتبطة أجزاؤها بعضها ببعض، ومؤتلفة بعضها، ومرتبة بتقديم بعض وتأخير بعض. وتصير شبيهة بالموجودات التى تبتدىء من الأول وتنتهى إلى المادة الأولى، الاستقسات وارتباطها، واختلافها شبيه بالسبب الأول الذى به وجود سائر الموجودات. ثم لا تزال مراتب الموجودات تنحط قليلاً قليلاً فيكون كل واحد منها رئيساً ومرووساً إلى أن ينتهى إلى الموجودات الممكنة التى لا رئاسة لها أصلاً بل هى خادمة وتوجد لأجل غيرها وهى المادة الأولى والاستقسات^(٧).

ولقد كانت هذه الهيكلية الكونية الشاملة بأجزائها الرئيسية الثلاث من أهم ما سطره المعلم الثانى، وسار على منواله جميع فلاسفة الإسلام، وهى التى قسمت المجتمع الإسلامى طوال تاريخه إلى طبقتين رئيسيتين باستثناء الذات الحاكمة: طبقة الخاصة، وطبقة العامة. كما ربط الفارابى بين المجتمع، والكائن الحى حين شبه مجتمعه بالهيكل الإنسانى فى وحدته ونظامه وتكامل وظائفه العضوية "والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذى تتعاون أعضاؤه كلها على تميم حياة الحيوان، وعلى حفظها عليه. وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى فيها عضو واحد رئيسى هو القلب وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس وكذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفطرة متفاضلة الهيئات وفيها إنسان رئيس وآخر يقرب مراتبها من الرئيس"^(٨).

فالفارابى هنا يجعل القلب - لا الدماغ - مركزاً للنشاط الحيوى والإرادى، ثم نقل هذه الصورة إلى مجتمعه الذى يعانى من الفوضى وسيطرة مراكز القوى.

فوجد أن الفعل الحقيقي فى حركة الناس فى عصره كانت للأمير الذى يستقل بأطراف الدولة الإسلامية. أما الخليفة فيقع فى عاصمة ملكه (بغداد) أسير قصره وحاشيته رغم كل ما يحاط به من إجلال كاذب، وأبهة زائفة، ومظاهر للقوة لا أساس لها رغم كونه مصدر الأمر والنهى والمنح والعطاء، والتي يتطلع إليها الأمير نفسه ليضمن وجوده.

من هنا كان تصور الفارابى لمحور النشاط الحيوى فى البدن نابعا من الصورة التى عليها مجتمعه وعلاقة قواه بعضها ببعض. فإذا كان الدماغ فى الجسم يوازن بين الحرارة والبرودة ليضمن بقاء الجسم فى حالة من التوازن. كان الأمر بالنسبة للخليفة والأمير على هذا النحو: فمهمة الخليفة كمهمة الدماغ فى البدن، له أن يبارك ما ينهض به الأمير من مهمة القيادة والحكم فيمنحه الشرعية فيما يقوم به دون أن يتجاوز ذلك. بينما تكون مهمة الأمير كمهمة القلب حيث يقوم بجميع أوجه النشاط^(٤٩).

وعلى ذلك يمكننى تفسير احتضان الأمير "سيف الدولة الحمدانى" أمير حلب للفارابى وانتصاره لأفكاره ودفاعه عن فلسفته. فقد وجد فى نظريته المبرر لخروجه عن سلطة الخليفة فى بغداد، والحافز الروحى على مواصلة جهاده فى بناء مدينته الفاضلة بعيدا عن سطوة الخليفة العباسى. ولم تكن الغاية الأساسية التى ينشدها الفارابى من وراء هذا النظام الاجتماعى الطبيعى الميتافيزيقى سوى تحقيق السعادة التى كانت بمثابة المحرك الأساسى لنظريته الإصلاحية. وكيف لا وهو الذى يقول أن السعادة هى "الخير على الإطلاق" وأن الهدف من وجود الإنسان أن يبلغ السعادة^(٥٠).

ورغم هذا الهدف النبيل الذى سعى الفارابى لتحقيقه، ورغم محاولته الإصلاحية هذه، إلا أن الفارابى قد بنى هذه المحاولة على مغالطة شنيعة. إذ ساوى بين أشياء متغايرة وغير متجانسة من حيث المنطق والطبيعة. إذ كيف يوازي بين نظام كونى، ونظام عضوى ليبنى على نسقه نظام اجتماعى يكون موازيا لهما؟

لقد تناسى الفارابى أن هذه الأنظمة غير متجانسة. وأن غاياتها ليست متماثلة. فإن كان النظام الكونى الاجتماعى يتركب من عناصر مختلفة الأنواع

والوظائف والغايات. فإن الجنس البشرى واحد من جميع الوجوه وإن تكاثرت آحاده وأشخاصه وتنوعت وظائفه وأعماله.

صحيح أن الفارابى قد بذل ما فى وسعه ليعيد بناء المجتمع الإسلامى بعد أن رأى مجتمعه تسوده الفوضى والتمزق، فتصور مجتمعه على شكلة الكون ونظامه، والإنسان ودقة وتناسق أعضاؤه دون أن يفتن إلى الفوارق الجوهرية التى توجد بينها فأخفق فى محاولته هذه وإن كنا نعتز له بعبقريته^(٥١).

وإذا كان الفارابى قد عانى من الصراع السياسى فى عصره فإن الصراع الفكرى لم يكن أحسن حظا من الصراع السياسى ولم يكن بمعزل عنه وعلى سبيل المثال فلكى يعيد المعتزلة مكانتهم التى فقدوها بعد "محنة خلق القرآن" اضطروا أن يتآخوا مع الشيعة والروافض وقد حاول "الصاحب بن عباد"^(٥٢) الوزير البويهى أن يثبت آراء المعتزلة بشتى الطرق فى كثير من البلاد الإسلامية وأضحى المعتزلة ظلا للشيعة وفقدوا حريتهم، وما إن زالت دولة البويهيين وحلت محلها الدولة التركية السنية حتى تلاشت حركة الاعتزال. كما كان لخروج الأشعرى عليهم فى القرن "الرابع الهجرى" واشتباكه فى نضال مع فرق المعتزلة وغيرها، من أثر فى تلاشى حركة الاعتزال على الأقل حتى القرن الخامس الهجرى^(٥٣). وهكذا كان الصراع الفكرى بين الفرق المختلفة.

لكن هذا العصر الذى عاش فيه الفارابى، والذى تميز بالصراع السياسى والفكرى بين الفرق المختلفة، قد تميز بميزة أخرى كان لها أثرها الكبير فى أن يكون الفارابى فيلسوفا "مبدعا". تلك الميزة كانت اتجاه بعض الحكام إلى الاهتمام بترجمة الكتب الفلسفية وخاصة اليونانية فترجمت أكثر كتب المنطق والطب والفلسفة، والرياضيات. كما ترجم كتاب "المجسطى" وهو الكتاب الذى كان له شأن عظيم عند فلاسفة الإسلام وخاصة فى دراسة "الفلك" كما ترجمت كتب أفلاطون، وأرسطو، وجالينوس، وأقليدس، ووصلت الترجمة على يد السريان إلى العرب فجاءت ترجمتهم مختلطة بأرائهم الدينية، واهتموا بآراء أفلاطون، وفيثاغورث، والأفلاطونية المحدثة التى تدعو إلى الزهد، والتصوف. فوجدت قبولا لدى مفكرى العرب لتمكن الدين من نفوسهم، وما كان منها يتعارض مع الدين عملوا على تأويله^(٥٤).

ولا شك أن هذه التيارات الفكرية المختلفة كان لها أثرها الكبير على فيلسوفنا، خاصة فى بعض النظريات، والمشاكل الفلسفية التى تناولها بالبحث والدراسة سواء كانت مشكلات تتعلق بمسائل الكون والطبيعة أو مسائل إلهية تتعلق بالكون وخالقه وكيفية خلقه.

رابعاً: مؤلفات الفارابي وأثرها في تاريخ الحضارة:

يعد الفارابي من الفلاسفة الذين يتميزون بغزارة الإنتاج، فقد كانت حياته الفكرية حياة خصبة وقف فيها على جميع العلوم التي كانت معروفة في عصره. خاصة إذا عرفنا أن الفلسفة بمعناها الواسع الذي كان مستخدماً في ذلك العصر أي "العلم الجامع الذي يضع أمامنا صورة شاملة للكون" كانت أوضح ناحية من نواحي نبوغ الفارابي، وأبرز مظهر من مظاهر ألمعيته وتخصصه. فمعظم جهوده كانت متجهة إلى تجديد بحوثها، وخاصة ما تعلق منها بالفلسفة اليونانية، وقد استأثرت فلسفة أرسطو ومؤلفاته بقسط كبير من نشاطه العقلي، فشرح الكثير منها، وعلق على بعضها، وتناول بالشرح والتفسير والتلخيص والنقد البعض الآخر. مما كان له أثره في إثراء الدراسات الفلسفية. ليس أدل على ذلك من أننا إذا رجعنا إلى قوائم المراجع التي ذكرت أسماء مؤلفاته - سواء كانت هذه المراجع قديمة أو حديثة - لوجدناها كلها تتفق على أن الفارابي قد تميز بهذا الجانب الخصب من كثرة التأليف. ولم يكن ذلك كما عرضنا إلا لأن الفارابي قد طرق في مؤلفاته جوانب متعددة من الفلسفة والعلم، وأثار كثير من المشكلات المعقدة خلال دراسته لقضايا الفكر الفلسفي. فألف في المنطق، وعلم الطبيعة، والإلهيات، والرياضيات، والأخلاق والسياسة والاجتماع. والموسيقى والشعر... إلخ.

أما بالنسبة لثبوت مؤلفاته في كتب الأصول. فقد وقفنا حائرين أمام مسألة غامضة إلى حد ما، وهي خاصة بما وجدناه في بعض هذه الكتب من قلة عددها، خاصة عند بعض المؤرخين الذين عاصروا الفارابي "كابن النديم ت ٣٨٥هـ" الذي أورد في كتابه "الفهرست" سبع مؤلفات فقط للفارابي. أما "صاعد الأندلسي ت ٤٦٢هـ" فقد أورد في كتابه "طبقات الأمم" أربعة منها فقط. بينما نجد إسهاب في ذكر عدد هذه المؤلفات عند أصحاب كتب الأصول المتأخرين "كالقفطي" مثلاً الذي أورد ما يبلغ الأربعة والسبعون كتاباً في مؤلفه "تاريخ الحكماء"، و"ابن أبي أصيبعة" الذي أورد مائة وثلاثة عشر كتاباً في مؤلفه "عيون الأنباء في طبقات الأطباء".

وهنا وجدنا أنفسنا نتساءل ما سبب احجام الأولين عن ذكر مصنفاته؟ ربما يكون لهذا الموقف تبريره إذا ما وثقنا في إشارة عابرة وردت عند "البيهقي" في

مصنفه "تاريخ حكماء الإسلام" يذكر فيها أن مؤلفات الفارابي تكثر في فارس دون العراق، وأنه رأى في خزانة نقيب النقباء في "الري" من تصانيفه ما لم يقرع سمعه من قبل وأكثرها كانت بخطه وخط تلميذه يحيى بن عدي^(٥٥).

ولكن هذا لا يعد مبرراً لعدم ثبوت مؤلفاته عند معاصريه من المؤرخين. هذا مع العلم بأن الفارابي قد اكتملت نشأته العلمية في بغداد ودون فيها الكثير من كتبه. ورغم قيام الأستاذان: "الدكتور حسين علي محفوظ"، "والدكتور جعفر آل ياسين" بتأليف كتاب يشمل مؤلفات الفارابي المخطوطة منها والمطبوعة. إلا أنهما لم يحاولا تبرير هذه المسألة^(٥٦).

وربما تغزو هذه المسألة إلى ظروف العصر الذي عاشه الفارابي. فقد نشأت المدرسة الفلسفية الإسلامية في جو يتصارع فيه الفقهاء مع المحدثين، وأهل السنة مع المعتزلة حتى انتهى الأمر بالقضاء على المعتزلة، وظلوا نحو قرن من الزمان من ٢٣٧هـ: ٣٣٤هـ في تراجع وتدهور^(٥٧). وكان الفارابي هو أول فيلسوف يتناول البحث في المسائل العقائدية بالعقل. وخوفاً من بطشهم وظلمهم أثر العزلة والابتعاد عن هذا الصراع فلم يظهر من كتبه إلا ما يتوافق مع العقيدة والشرعة، وأخفى ما كان يتعارض معها. ولذلك لم يظهر في عصره من كتبه إلا الشروح والتعليقات الخاصة بفلاسفة اليونان كأرسطو وأفلاطون. وقد كان هذا مسموحاً به في ذلك العصر حيث انتشرت الترجمات المختلفة للتراث اليوناني وغيره. أما ما يعبر عن رأيه الخاص فلم يظهر إلا متأخراً وبعد وفاته بحقبة من الزمان. ولذلك فمن عاصره من المؤرخين أو من قارب عصره لم يثبت له من المؤلفات سوى الشروح فقط والكتب المنطقية وعلى سبيل المثال "فابن النديم المتوفى ٣٨٥هـ" يقول "إنه من المتقدمين في صناعة المنطق والعلوم القديمة وله من الكتب":

كتاب مراتب العلوم "والأرجح أنه تصنيف العلوم"
كتاب تفسير قطعه من كتاب الأخلاق لأرسطو طاليس.
ويستطرد قائلاً: وفسر الفارابي من كتب أرسطو طاليس – مما يوجد ويتداوله

الناس:

كتاب القياس قاطيغورياس.

كتاب البرهان انالوطيقا الثاني.

كتاب الخطاية أروطوريقاً.

كتاب المغالطين سوفسطيقاً على جهة الجوامع

وله جوامع لكتب المنطق لطاف^(٥٨).

والدليل على ذلك أن الفارابي إيماناً منه بوحدة الفلسفة ووحدة الحقيقة التي تتوفر عليها، ورغبة في مواجهة أعداء الفلسفة بجهة موحدة، إذ طالما استثمر الخلاف بين أرسطو وأفلاطون للطعن في الفلسفة والتشهير بأربابها. لجأ الفارابي إلى محاولة الجمع بين رأيي الفيلسوفين الكبيرين: "أفلاطون" و"أرسطو"، وعمد إلى تأويل آراءهما حتى يظهرهما بمظهر الوحدة وأنه لا تعارض بينهما في الآراء، خاصة في تلك المسائل المتصلة بالعقيدة الإسلامية، كالقول بحدوث العالم، والعناية الإلهية، والثواب والعقاب واستحالة الفناء على النفوس البشرية وفي ذلك يقول الفارابي "رأيت أكثر أهل زماننا قد تخاصموا، وتنازعوا في حدوث العالم وقدمه، وادعوا أن بين الحكيمين المقربين المبرزين إختلافاً في إثبات المبدع الأول، وفي المجازاة على الأفعال خيرها وشرها، وفي كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية وأردت في مقالتي هذه أن أشعر في الجمع بين رأييهما والإبانة عما يدل عليه الخوى قوليهما، فيظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه، ويزول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين في كليهما"^(٥٩).

ومما يؤيد وجهة نظرنا هذه: أننا وجدنا للفارابي في بعض مؤلفاته الأخرى آراء خاصة له تتعارض مع ما ذهب إليه من محاولة التوفيق. وهي بلا شك تعبر عن وجهة نظره الخاصة واعتقاده في تلك الأمور. مما يسمح لنا بالقول بأن الفارابي قد قصر بعض مؤلفاته على الخاصة من الناس وهم أهل البرهان الذين يؤمنون بالتأويل وأنه كفيل بحل الخلافات التي قد تبدو بين الفلسفة والشرع^(٦٠).

وقد يكون في تبريرنا هذا ما ينفي عن الفارابي وهو "فيلسوف الإسلام بلا منازع" اتهام بعض الفلاسفة (ومن تابعهم من الباحثين) للفارابي بالاضطراب والتردد في الآراء "فابن الطفيل" على سبيل المثال يقول: "أما ما ورد منها (يقصد كتبه) في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك. فقد أثبت في كتاب "الملة الفاضلة" بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها، بقاء لا نهاية له، ثم صرح في "السياسة المدنية" بأنها منحلة وصائرة إلى العدم، وأنه لا بقاء للنفوس الكاملة"^(٦١).

وللرد على تلك الدعاوى الباطلة نذهب إلى ما ذهب إليه "د. محمد البهي" حيث يقول "وما يبدو من غموض في فلسفته أحيانا، ليس منشأه أسلوب العرض، بل طبيعة التفلسف نفسها التي لازمت التفكير الإنساني طوال القرون الوسطى بل وجدت منذ العصر الهليني والروماني وأن عدم دقة بعض المؤرخين للفارابي في وصف فلسفته وفي الحكم عليها لا يرجع لغموض من الفارابي فيها نتيجة إيجاز مخل منه في عرضها، أو خلط منه أيضا في فهمها بل لأن هذا البعض من المؤرخين لم يضع أمامه الطبيعة العامة للتفلسف أيام الفارابي^(١٢).

ولما كان من الصعوبة بمكان أن نذكر مؤلفات الفارابي وفقا للترتيب الزمني لها. وذلك لأن الفارابي لم يدون تاريخا لأي من تصانيفه، ولم تمدنا كتب التراجم بشيء يساعدنا على تحديد زمن تأليفها، أو الانتهاء منها، ولا أيضا مكان تأليفها، وإن كان أكثرها على الأرجح قد تم في بغداد^(١٣).

لذا فإننا سنعتمد في ثبت مؤلفات الفارابي على ما ورد في القوائم الحديثة التي ذكرت مؤلفاته بوجه عام. وقد ظهرت عدة محاولات قام بها المستشرقون وتميزت بالدقة والإتقان نذكر منها:

١- قائمة شتا ينشneider، في كتابه (الفارابي) فقد قام بتحقيق عدد كبير من

رسائل الفارابي وبلغ من كثرتها أن خصص لها مجلدا ضخما.

Steinschneider, Al Farabi, Des Arabischer Philosophen, 1869.

٢- قائمة بروكلمان في مؤلفه:

Geschine der Arabischer Litterature (1937).

٣- قائمة ريشر:

N. Rescher, Al Farabi An Annotated Bibliography,
University of Pittsburg press(1962).

٤- قائمة محمد تقى دانش يزده في فهرسه.

٥- أحمد آتش في كتابه بالتركية (مؤلفات الفارابي).

أما أحدث قائمة فهي قائمة الأستاذان: د. حسين علي محفوظ، د. جعفر آل ياسين حيث جابا أقطار العالم لإحصاء مخطوطات الفارابي ووضعوا قائمة تضمنت (١١٥) مؤلفا ورسالة، بإستثناء المشكوك منها والذي بلغ (٦) كتب^(١٤).

كما قام د. محسن مهدي بتحقيق بعض كتب الفارابي وهي محاولة قيمة ناجحة في تنظيم مؤلفاته خاصة ما يتعلق منها بالترتيب الزمني لتلك المصنفات. ولما

كان جهده لا يتعدى بعض المؤلفات فإننا سنورد قائمة "Rescher" وهي التي اعتمد فيها على تصنيف آثار الفارابي وفقا لموضوعها^(٦٥) وهي:

أولا : المنطق:

- ١- كتاب التوطئة في المنطق.
- ٢- رسالة صدر بها الكتاب.
- ٣- شرح كتاب المقولات لأرسطوطاليس.
- ٤- شرح كتاب العبارة لأرسطوطاليس.
- ٥- كتاب القياس الصغير.
- ٦- كتاب شرائط البرهان / فصول يحتاج إليها في صناعة المنطق.
- ٧- رسالة في جواب مسائل سئل عنها.

ثانيا: الخطابة والشعر:

- ١- شرح كتاب الخطابة لأرسطو.
- ٢- صدر كتاب الخطابة.
- ٣- رسالة في قوانين صناعة الشعر.

ثالثا: نظرية المعرفة:

- ١- رسالة في العقل والمعقول.
- ٢- كتاب إحصاء العلوم.
- ٣- كتاب الألفاظ والحروف.
- ٤- كتاب مراتب العلوم.

رابعا: ما بعد الطبيعة والفلسفة العامة:

- ١- مقالة في أغراض ما بعد الطبيعة، أو مقالة في الأغراض من الكتاب المرسوم بالحروف.
- ٢- رسالة في إثبات المفارقات.
- ٣- تعليقات في الحكمة.
- ٤- عيون المسائل.
- ٥- رسالة فيما ينبغي أن يقدم قبل تعليم الفلسفة.
- ٦- تجريد رسالة الدعاوى القلبية.

٧- فلسفة أرسطو طاليس.

٨- كتاب فلسفة أفلاطون وأجزائها.

٩- كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطو طاليس.

١٠- شرح رسالة زينون الكبير اليوناني.

١١- كتاب في اسم الفلسفة وأسباب ظهورها.

١٢- رسالة فصوص الحكم.

خامسا: الفيزياء وعلم الطبيعة:

١- رسالة في فضيلة العلوم والصناعات أو "فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم".

٢- شرح كتاب الطبيعة لأرسطو طاليس على جهة التعليق.

٣- رسالة في الخلاء.

٤- مقالة في وجوب صناعة الكيمياء.

٥- كتاب في أصول علم الطبيعة.

سادسا: الموسيقى:

١- كتاب الموسيقى الكبير.

سابعا: الأخلاق والفلسفة السياسية:

١- كتاب تحصيل السعادة.

٢- كتاب التنبيه على سبيل السعادة.

٣- كتاب السياسة المدنية.

وقبل أن أذكر مؤلفاته التي اعتمدت عليها بالفعل في بحثي. أود القول بأنه من الصعوبة أن أذكر مؤلفاته في الفلسفة الطبيعية، والفلسفة الإلهية، أو أقوم بتحديد المصنفات التي بحث فيها هذين الجانبين من الفلسفة. وما ذلك إلا لأن الفارابي في مصنفاته لم يراع موضوع البحث ولم يتلزم بالموضوع الأساسي الذي نبحت فيه، بل يتفرع عن هذه الموضوعات موضوعات أخرى قد تدخل في مجال آخر من مجالات الفلسفة.

وعلى سبيل المثال فكتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" رغم ما يبدو من ظاهره أنه تناول البحث في أمور السياسة، والاجتماع والمدن الفاضلة. إلا أنه

يشتمل على أمور طبيعية وإلهية، وكذلك الحال فى كتابه "مبادئ الموجودات" و"عيون المسائل" ... إلخ وهكذا يتبين لنا أن الموضوعات قد يتنافر بعضها مع البعض الآخر، ومع ذلك نجدها بين ثنايا مؤلف واحد أو رسالة واحدة من رسائله.

١- آراء أهل المدينة الفاضلة:

يعد هذا الكتاب من أعظم مؤلفات الفارابى فى الفلسفة على الإطلاق، وهو من الكتب الخالدة فى تاريخ الفكر الفلسفى. وفيه يقول ابن أبى أصيبعة "وله كاتب المدينة الفاضلة، والمدينة الجاهلة، والمدينة الفاسقة، والمدينة المبدلة، والمدينة الضالة. ابتداء بتأليفه ببغداد، وحمله إلى الشام فى آخر ثلاثين وثلثمائة وتممه بدمشق فى سنة إحدى وثلثين وثلثمائة، وحرره ثم نظر فى النسخة بعد التحرير فأثبت فيها الأبواب ثم سأل بعض الناس أن يجعل له فصولاً تدل على قسمة معاينة فعمل الفصول بمصر فى ستة وسبع وثلثين. وهى ستة فصول"^(٦٦) وهو آراء أهل المدينة الفاضلة.

ورغم أن شهرة هذا الكتاب تعود إلى أنه يبحث فى المجال السياسى والاجتماعى، إلا أنه يتضمن البحث فى المجالات المتعلقة بالفلسفة الإلهية، والطبيعية، والذى خصص له الفارابى ما يقرب من نصف الكتاب.

وهكذا فلا يكاد يذكر اسم الفارابى إلا ويذكر معه هذا الكتاب. وهو يعد من أهم كتبه وأعمقها خاصة إذا وضعنا فى الاعتبار تأثر الكثير من المفكرين والفلاسفة بمعظم ما ورد فى ثنياه من آراء وأفكار كابن سينا، وإخوان الصفا، والغزالى (رغم نقده للفارابى) وابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد.

ومن الفلاسفة المدرسين: موسى بن ميمون، وألبرت الكبير، وتوما الاكوينى^(٦٧). هذا وسنقوم بتوضيح أثر الفارابى على هؤلاء الفلاسفة فى جوانب الفلسفة الطبيعية والإلهية للفارابى موضحين أوجه الاتفاق والاختلاف.

ومن هنا يتضح لنا. لماذا يعد هذا الكتاب من الكتب الخالدة.

وقد طبع هذا الكتاب لأول مرة فى مدينة "ليدن" عام ١٨٩٥م. وقد أخرج هذه الطبعة المستشرق (ديتريشى)، ثم ظهرت طبعة أخرى لهذا الكتاب بمصر عام ١٩٠٦م. ثم تلتها طبعات أخرى فى مصر وبغروت وقد اعتمدنا فى بحثنا على طبعة القاهرة سنة ١٩٤٨م.

كما ترجم هذا الكتاب إلى أكثر من لغة. فترجم إلى الألمانية، والفرنسية، والروسية والتركية^(٦٨).

٢- كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات:

يقول صاعد الأندلسي "ثم له بعد هذا (أي بعد صناعة المنطق) وشرح فلسفة أفلاطون وأرسطوطاليس) في العلم الإلهي، وفي العلم المدني كتابان لا نظير لهما، أحدهما المعروفة بالسياسة المدنية، والآخر المعروف بالسيرة الفاضلة، عرف فيهما بجمل عظيمة من العلم الإلهي على مذهب أرسطوطاليس في مبادئ الستة الروحانية وكيف تؤخذ عنها الجواهر الجسمانية، على ما هي عليه من النظام واتصال الحكمة"^(٦٩).

وواضح من تعليق "ابن صاعد" أنه يقصد كتاب "مبادئ الموجودات" حيث عالج الفارابي فيه مسائل العلم الإلهي والفلسفة الطبيعية ومبادئ السياسة والاجتماع بدقة وعمق.

ويؤكد ذلك "مونك" معتمداً على كلام "موسى بن ميمون" حيث يقول "نحن نعرف من ابن أبي أصيبعة أن الكتاب الموسوم "بالسياسة المدنية" يحمل أيضاً عنوان "مبادئ الموجودات"، ولذلك فهذا نفس الكتاب الذي نصح "ابن ميمون" الحاخام صموئيل ابن طيون بأن يقرأه"^(٧٠). وقد طبع هذا الكتاب عدة طبعات منها طبعة حيدر آباد، كما طبع في بيروت كذلك ترجم إلى عدة لغات فترجم إلى العبرية، والألمانية، والإنجليزية والروسية^(٧١).

وقد اعتمدنا في بحثنا على النسخة المحققة بواسطة "فوزي متري النجار" طبعة المطبعة الكاثوليكية.

٣- كتاب إحصاء العلوم:

من أعظم كتب الفارابي في تصنيف العلوم، وهو أول من عني من الفلاسفة بإحصائها، ويرى "مونك" و "فارمر" أن هذا الكتاب يدل على أن الفارابي هو أول من وضع النواة لدوائر المعارف في العالم. وقد أيد هذا القول "الشيخ مصطفى عبد الرازق" وكان هذا الكتاب محل عناية فلاسفة المشرق والمغرب، وكان له أثره في تصنيفهم للعلوم. كما عني به فلاسفة الغرب بحيث ترك أبلغ الأثر في نظرياتهم في تصنيف العلوم في القرون الوسطى^(٧٢).

ويشير "د. باور" إلى أثر كتاب الإحصاء "يقول" إن الفارابي هو الذي أدخل في المذاهب الفلسفية في القرون الوسطى فكرة تقسيم الفلسفة وقد استفاد الباحث اللاتيني "جند يالينوس" في طريقه تقسيم العلوم حقا من كتاب الفارابي "حيث قام بترجمته إلى اللاتينية بمساعدة "جيرار الكريموني" كما أنه كان معروفا في المدارس اليهودية ووجدت للكتاب ترجمة عبرية بقلم "كالينيوس بن كالونيوس" ت ١٣٢٨ هـ^(٣٣).

وقد قسم الفارابي العلوم في هذا الكتاب ثمان مجموعات درسها في خمسة فصول، وعرض لكل مجموعة منها فذكر فروعها، وموضوع كل فرع منها، وأغراضه ووجوه الانتفاع به وهي:

- ١- مجموعة علوم اللسان وهي سبعة أجزاء عظام.
 - ٢- علم المنطق بجميع فروعها.
 - ٣- علم التعاليم وفروعها.
 - ٤- مجموعة العلوم الطبيعية.
 - ٥- مجموعة العلوم الإلهية.
 - ٦- مجموعة العلوم المدنية (الأخلاق والسياسة).
 - ٧- علوم الفقه.
 - ٨- علم الكلام وفروعها (علم التوحيد وملحقاته).
- وبدل هذا الكتاب كما ذكرنا على مدى تمكنه من مختلف فروع المعرفة السائدة في عصره، فقد عرض كل فرع من هذه الفروع عرض الخبير بحقائقه، والملم بما وصل إليه الباحثون في مختلف مسائله. مما دعا ابن صاعد إلى القول "بأن هذا الكتاب لا يستغنى طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به، وتقويم النظر فيه"^(٣٤).
- وقد قام د. عثمان أمين بتحقيقه وعرضه عرضا ممتازا وذلك عام ١٩٤٩ (وهي النسخة التي اعتمدنا عليها)، كما ترجم إلى اللغات التركية، والفارسية، والألمانية، والإنجليزية، والروسية، والفرنسية، بالإضافة إلى اللاتينية والعبرية^(٣٥).

٤- كتاب الحروف:

هذا الكتاب من الكتب البالغة الأهمية والتي تدل على عمق تفكير الفارابي ودقته. ولقد قرر أهل الاختصاص من الدارسين في الفلسفة والمنطق أن

كتاب "الحروف" تفسير لكتاب أرسطو طاليس في "ما بعد الطبيعة"، إلا أن بين الكتابين فروقا ظاهرة سببها أن الفارابي أفاد من علم اللغة العربية مواد كثيرة، فلم يقف عند حدود الألفاظ والمعاني التي جاء بها "أرسطو" في "ما بعد الطبيعة" بل اعتمد على الشواهد العربية وأهمل أبوابا من كتاب أرسطو طاليس لم يتناولها بالشرح.

إن أهم ما في هذا الكتاب هو شرحه لمعاني المصطلح العلمي الفلسفي في العربية، وما خلا العربية من لغات. كما أنه يبين الطرائق التي اهتدى إليها نقله العلم والتراجم للمصطلح من اليونانية، والسريانية، وكيف يتسرب المصطلح من أصله وهو معنى عام إلى آخر اصطلاحى خاص.

كما يبحث هذا الكتاب في أصل اللغة، واكتمالها، وعلاقتها بالفلسفة والملة، وهذه أمور لم تكن نعرف قبل العثور على أصل الكتاب أن الفلاسفة الذين كتبوا بالعربية قد استقصوا البحث فيها. كما أن الكتاب يعد تفسير كامل لكتاب "ما بعد الطبيعة" لأرسطو وهو أقدم شرح واف بالعربية لأغراض كتاب ما بعد الطبيعة. ولا شك أنه كان مصدرا استقى منه شراح كتاب "ما بعد الطبيعة" الذين أتوا بعد الفارابي مثل "ابن سينا"، "وابن رشد" الكثير من آرائهم في العلم الإلهي^(٣٦).

وقد قام الدكتور محسن مهدي بتحقيق هذا الكتاب وطبعه عام ١٩٧٠ ببيروت. وهي النسخة التي اعتمدت عليها في بحثى وكم أفادتني إفادة عظيمة خاصة في المسائل الإلهية وتداخل الجانب الفيزيقي مع الميتافيزيقي.

٥- مقالة في معاني العقل:

هذه الرسالة رغم إيجازها إلا أنها تحتوى على آراء ذات فائدة عظيمة فهي عميقة المعنى واضحة الألفاظ، والعبارات تناولت موضوعات، ووسائل المعرفة والإدراك العقلى، ومراتب العقول، ودور العقل الفعال في عملية المعرفة وكيفية الوصول إلى الحقيقة الكاملة بالتفصيل فجاءت كافية جامعة فيما وضعت من أجله. وقد عرف الغرب قيمة هذه الرسالة فترجمت إلى اللاتينية لأول مرة في القرن السادس عشر ١٥٠٨م وقام بترجمتها "جند سالفى أو يوحنا الأسبانى"، ولكن هذه الترجمة اتسمت بالاضطراب نظرا لصعوبة فهم بعض نصوصها عليه فجاءت

الترجمة إجمالية. ثم قام جيرار الكريموني بترجمتها ترجمة تطابق النص العربى مما كان لها أكبر الأثر فى فكر القرون الوسطى المسيحية^(٣٧).

وقد قام "ديتريشى" بنشر هذه الرسالة "بليدن عام ١٨٩٠م"، كما قام الأب "بويج" عام ١٩٣٨م بنشرها ببيروت. كما طبعت عام ١٩٠٧م بمطبعة السعادة بالقاهرة.

ولعل هذا الكتاب هو نفس الكتاب الذى يسميه المترجمون للفارابى كتاب "العقل والمعقول"، ونظرا لأهمية هذه الرسالة فقد ترجمت إلى كثير من اللغات الأجنبية، فإلى جانب اللاتينية، ترجمت إلى العبرية، والتركية، والألمانية، والروسية، والفرنسية^(٣٨).

٦- رسالة فصوص الحكم:

تشتمل هذه الرسالة على أفكار كثيرة فى المسائل الإلهية تضمنت إثبات وجود الله، وصفاته وعلم الكونيات، وعلاقة الله بالعلم، والخير والشر، وتميز الروح عن البدن.... إلخ.

وقد كتبت بلغة واضحة لكنها موجزة وعميقة المعنى.

وقد انتشرت انتشارا كبيرا عند فلاسفة الشرق، وكان لها أثر عظيم فى أكثرهم. إلا أنه قد أثرت حولها بعض المناقشات فى مدى صحة نسبتها للفارابى. فقد اتضح أن هناك رسالة تسمى "فى القوى الإنسانية وإدراكاتها" منسوبة "لابن سينا"، وهى تطابق "رسالة فصوص الحكم للفارابى" لكن هذه المسألة قد حسمت بتقرير "الأب جورج قنوانى" فى فهرسته لقوائمه "ابن سينا" بأن هذه الرسالة ليست لابن سينا بل هى مأخوذة أصلا من فصوص الحكم للفارابى، وإلى هذا رأى ذهب أستاذنا الدكتور عاطف العراقى^(٣٩).

وقد نشر ديتريشى هذه الرسالة فى ليدن عام ١٨٩٠م، كما نشرت فى القاهرة عام ١٩٠٧م، وطبعت أيضا فى حيدرآباد عام ١٣٤٤هـ تحت عنوان "كتاب الفصوص" وقد ترجمت إلى التركية والفارسية والألمانية.

٧- فصول منتزعة:

يقول "ابن أبى أصيبعة" عن "صاعد الأندلسى" أن من "تصانيف الفارابى فصول فلسفية منتزعة من كتب الفلاسفة"^(٤٠) ولكن الغالب على الكتاب أنه فصول

منتخبة من علم الأخلاق والمنطق والطبيعات والإلهيات التى وردت فى مؤلفات الفارابى الأخرى.

وقد قام بتحقيق هذا الكتاب وطبعه د. فوزى مبرى النجار عام ١٩٧١م ببيروت وهى النسخة التى اعتمدت عليها فى بحثى.

٨- عيون المسائل:

وهذا الكتاب رغم ما تميز به من الإيجاز وغموض بعض أفكاره، إلا أنه اشتمل على آراء الفارابى الخاصة بمسائل إلهية وطبيعية ومنطقية... إلخ. ورغم أن أسلوب هذا الكتاب يدل دلالة واضحة على أنه للفارابى إلا أن هناك بعض الباحثين الذين أشاروا إلى أنه ينسب إلى فيلسوف المشرق "ابن سينا"^(٨١) ولسنا هنا فى مجال التحقيق من نسبة المؤلفات إلى أصحابها. ولكن أكثر القوائم القديمة والحديثة قد أثبتت أنه من مؤلفات الفارابى. وهذا ما يعيننا^(٨٢).

٩- الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو:

يحاول الفارابى فى هذا الكتاب، كما هو واضح من عنوانه التوفيق بين رأيى الفيلسوفين الكبيرين أفلاطون وأرسطوطاليس. فقد اعتقد أن الفلسفة يجب أن تكون واحدة أو على الأقل ينبغى ألا يكون هناك تناقض بين قطبيها الكبيرين الذين هما منشأ الفلسفة. فمذهبهما يجب أن يعبر عن حقيقة واحدة بأسلوبين مختلفين، ورغم أن هذا الكتاب قام على أساس خاطئ وهو نسبة كتاب "أثولوجيا" إلى "أرسطو" وهو أساسا "لأفلاطين" أقول رغم هذا إلا أن الكتاب يتضمن الكثير من الأفكار العميقة التى استفدت منها كثيرا.

وقد طبع كتاب "الجمع" فى ليدن عام ١٨٩٠م وقام بطبعه ديتريشى كما طبع فى القاهرة عام ١٩٠٧م ونظرا لأهميته فقد ترجم إلى التركية، والفارسية، والألمانية، والروسية^(٨٣).

١٠- "أغراض الحكيم فى كل مقالة من الكتاب المرسوم بالحروف" وهو

"تحقيق غرض أرسطوطاليس فى كتاب ما بعد الطبيعة":

يحاول الفارابى فى هذا الكتاب الوجيه الكشف عن غرض أرسطوطاليس فى كل مقالة بإيجاز وقد استفاد ابن سينا من هذا الكتاب بعد أن استغلق عليه فهم ميتافيزيقا أرسطو.

ويعلق د. عبد الرحمن بدوى على هذا الكتاب بقوله أن شرح ثامسطيوس لحرف اللام هو نفس الشرح الذى أشار إليه الفارابى فى رسالة الإبانة عن غرض أرسطو طاليس فى كتاب ما بعد الطبيعة^(٨٣).

وقد طبع فى ليدن عام ١٨٩٠م، وفى القاهرة ١٩٠٧م، كما ترجم إلى اللاتينية، والألمانية.

١١ - جواب مسائل سئل عنها:

يتناول الفارابى فى هذه الرسالة عدة مسائل فى الطبيعيات كالحركة والمادة والصورة، وعالم الكون والفساد... إلخ. كما يتناول بعض مسائل ما بعد الطبيعة والمنطق وهو يورد الإجابات مشفوعة بالأسئلة وقد تضمنت أربعين سؤالاً والإجابة عليها.

وهى رسالة قيمة رغم إيجازها، وعمق معانيها، وقد استفدت منها كثيراً. وقد طبعت هذه الرسالة فى ليدن عام ١٨٩٠م، كما طبعت فى القاهرة عام ١٩٠٧م، وحيدرآباد عام ١٣٤٤هـ تحت عنوان "رسالة فى مسائل متفرقة"^(٨٤).

١٢ - نكت أبى نصر الفارابى فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم:

فى هذا الكتاب يخالف الفارابى الكثير من علماء عصره والذين أتوا قبله وبعده، وببطل صناعة التنجيم مستنداً فى ذلك إلى حجج عقلية مشبعة بروح التهكم. وقد بين فى هذه الرسالة فساد علم أحكام النجوم الذى يعزو كل ممكن، وكل خارق إلى فعل الكواكب "لأن الممكن متغير لا يمكن معرفته معرفة يقينية" كما بين فى رسالة "الجهة التى يصح عليها القول فى أحكام النجوم" أنه من الخطأ الكبير ما يزعمه الزاعمون من أن بعض الكواكب تجلب السعادة، وأن بعضها يجلب النحوسة، وانتهى من ذلك إلى أن هناك معرفة برهانية يقينية إلى أكمل درجات اليقين نجدها فى علم النجوم التعليمى. أما دراسة خصائص الأفلاك وفعلها فى الأرض فلا نظفر منها إلا بمعرفة ظنية.

وقد طبع كتاب^(٨٥) "النكت" فى ليدن ١٨٩٠م، وفى القاهرة ١٩٠٧م، كما طبع فى حيدرآباد عام ١٣٤٠هـ تحت عنوان "رسالة فى فضيلة العلوم والصناعات"^(٨٥).

١٣- التعليقات:

هذه الرسالة عبارة عن سبع وتسعون تعليقة في الفلسفة بأقسامها النظرية، والعملية من رياضيات، وطبيعيات، وإلهيات، ومنطق، وأخلاق، وسياسة. وقد لاحظنا مدى التشابه بينها وبين تعليقات ابن سينا. وقد روى "بهمنيار" تلميذ "ابن سينا" تعليقات الشيخين: الفارابي وابن سينا وعمل الشيخ الحكيم "أبو العباس الفضل بن محمد بن اللوكري" فهرستهما في سنة ٥٠٣هـ^(٨٦). وقد اعتمدنا في بحثنا نسخة مجلس دائرة المعارف العثمانية عام ١٣٤٦هـ.

١٤- رسالة في إثبات المفارقات:

وهذه الرسالة تبحث في الأمور المتعلقة بالفلسفة الإلهية فتبحث في مراتب المفارقات: كالأول، والعقول الفعالة، والقوى السماوية، والنفوس الإنسانية. ثم يبحث في صفات كل منها ثم يذكر البراهين على إثبات أنها مفارقة. وقد نسبها "أوركن" و "بروكلمان" خطأ إلى ابن سينا^(٨٧) وهذه الرسالة لها ترجمة تركية، وقد طبعت في حيدرآباد سنة ١٣٤٥هـ، وهي النسخة التي اعتمدنا عليها.

١٥- تجريد رسالة الدعوى القلبية:

رسالة هامة تتضمن عبارات موجزة عميقة المعنى، ولكنها تشمل خلاصة الفكر الفارابي فهي تتناول آراءه في الطبيعيات، والإلهيات، والمواضيع التي يتداخل فيها العلم الطبيعي مع الميتافيزيقي، كما تتضمن آراءه في المنطق، والسياسة، والأخلاق.

وقد طبعت في حيدرآباد عام ١٣٤٩هـ، وهي النسخة التي اعتمدنا عليها في بحثنا.

١٦- فلسفة أرسطو طاليس:

وهو من أهم الكتب التي تناولها الفارابي بالشرح والتفصيل، وهو خاص بفلسفة أرسطو الطبيعية، وشرح الفارابي له ما يدل على فهمه وهضمه لآراء أرسطو الطبيعية. وقد ساعدتني هذه الرسالة رغم أنها من الشروح في الوقوف على مبادئ العلم الطبيعي ولواحقه.

يقول "ابن صاعد" ثم اتبع ذلك (أى بعد شرح فلسفة أفلاطون) فلسفة أرسطوطاليس، فقدم له مقدمة جليلة عرف فيها بتدرجه إلى الفلسفة. ثم بدأ بوصف أغراضه في تأليف المنطقية والطبيعية كتابا كتابا حتى انتهى به القول في النسخة الواصلة إلينا إلى أول العلم الإلهي والاستدلال بالعلم الطبيعي عليه. ولا أعلم كتابا أجدى على طالب الفلسفة منه. فإنه يعرف بالمعاني المشتركة لجميع العلوم، والمعاني المختصة بعلم علم منها^(٨٨) ويبدو أن هذا الكتاب هو الذى أشار إليه ابن أبى أصيبعة بقوله: أن الفارابى شرح كتاب السماع الطبيعى لأرسطوطاليس على جهة التعليق وقد أشار إليه موسى بن ميمون فى كتابه دلالة الحائرين^(٨٩). وقد قام د. محسن مهدى بتحقيقه عام ١٩٦١م كما ترجم إلى الإنجليزية.

١٧- شرح رسالة زينون:

وهى رسالة صغيرة لكنها تتضمن آراء عميقة فى العلم الإلهى. ورغم عدم معرفتنا "بزينون" هذا إلا أن الفارابى فى شرحه لهذه الرسالة يدل على مدى استيعابه لآرائه ومعرفته له. ويشك أيضا "يحيى مهدوى" فى نسبتها إلى الفارابى، ويقول أن رسالة "العروس" المنسوبة إلى ابن سينا تشابهه هذا الشرح مشابهة كبيرة. وقد طبعت فى حيدرآباد عام ١٣٤٩هـ^(٩٠).

١٨- رسالة الخلاء:

رسالة صغيرة تدخل فى نطاق العلم الطبيعى وقد تضمنت آراء عميقة للفارابى فى نفى الخلاء مستندا إلى بعض البراهين، والتجارب العملية. كما نقد من أثبت وجوده بدلائل وبراهين كثيرة. وقد نشرها "نجاتى لوغال"، و "أيدين صابلى" عام ١٩٥١م بأنقرة، وهى النسخة التى اعتمدنا عليها. كما ترجمت هذه الرسالة إلى الإنجليزية.

١٩- رسالة فى الرد على يحيى النحوى فى الرد على أرسطوطاليس:

وهى رسالة هامة توضح الاتجاه النقدي عند الفارابى حيث يتولى الدفاع عن أستاذه أرسطو عندما ناهضة يحيى النحوى، واعتقد أنه يناقض نفسه إذ يقول بفساد العالم مرة، ثم يقول بأزليته وقدمه أخرى، كما ينقده فى بعض المسائل الطبيعية الأخرى التى خالف فيها أرسطو.

وقد نشرت هذه الرسالة بتحقيق د. عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب رسائل
فلسفية عام ١٩٧٣م بنى غازى.

٢٠- رسالة للفارابى فى الرد على جالينوس فيما ناقض فيه
أرسطوطاليس لأعضاء الإنسان:

وهى رسالة هامة فى العلم الطبيعى اشتملت على أنظار فلسفية طبيعية
خاصة فى مبادئ الموجودات والاسطقسات، وخصائص عالم الكون والفساد إلى
جانب ما اشتملت عليه من نقد الفارابى لجالينوس الذى خالف أرسطو فى تحديد
وظائف أعضاء الإنسان.

وقد نشرت ضمن كتاب د. عبد الرحمن بدوى رسائل فلسفية عام ١٩٧٣م.

٢١- ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة:

يوضح الفارابى فى هذه الرسالة السبل التى يسلكها من أراد تعلم الفلسفة
وبين أن السبيل هى القصد إلى الأعمال وبلوغ الغاية. فالقصد إلى الأعمال يكون
بالعلم، وذلك أن تمام العلم بالعمل، وأن بلوغ الغاية فى العمل يكون أولاً بإصلاح
الإنسان نفسه ثم إصلاح غيره ممن فى منزله أو فى مدينته.

وقد طبعت هذه الرسالة عام ١٨٩٠م بليدن. ثم طبعت بالقاهرة عام ١٩٠٧م.
هذه المصنفات التى ذكرتها سابقاً هى المصادر الأساسية التى استعنت بها
خلال بحثى بصفة خاصة. إلا أننى قد استعنت بمؤلفات أخرى للفارابى بوجه عام
وهى:

٢٢- تحصيل السعادة. تحقيق د. جعفر آل ياسين، دار الأندلس، ١٩٨١م.

٢٣- التنبيه على سبيل السعادة، القاهرة ١٩٤٨م.

٢٤- رسالة فى الملة الفاضلة. تحقيق د. عبد الرحمن بدوى، ضمن رسائل فلسفية
بنى غازى عام ١٩٧٣م.

٢٥- فلسفة أفلاطون (أجزاؤها، ومراتب أجزاؤها) ضمن كتاب أفلاطون فى الإسلام.
تحقيق د. عبد الرحمن بدوى. دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٢م.

٢٦- تلخيص نواميس أفلاطون تحقيق د. عبد الرحمن بدوى "كتاب أفلاطون فى
الإسلام" دار الأندلس، بيروت، سنة ١٩٨٢م.

٢٧- كتاب الملة. تحقيق د. محسن مهدى. دار المشرق بيروت سنة ١٩٦٨م.

٢٨- شرح صدر المقالة الأولى من كتاب أوقليدس لأبى نصر الفارابى. ضمن مجلة الفكر السنة ٢١ العدد ٥ ، ١٩٧٦م. (ملف خاص بالفارابى بمناسبة مرور أحد عشر قرنا على ميلاده).

٢٩- مقتطفات من كتاب إحصاء الإيقاع للفارابى. ضمن كتاب نصوص فلسفية تحقيق د. محسن مهدى. الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٧٦م.

وفى نهاية هذا الفصل يتضح لنا إلى أى مدى كان الفارابى منتجا إلى أبعد حدود الإنتاج فقد اقتربت مؤلفاته للمائة، أتى فيها على الفلسفة بشتى فروعها، سار فى أكثرها على أسلوب يمتاز بالقصد فى اللفظ، والعمق فى المعنى مع دقة التعبير وقوة التماسك وحسن الانسجام.

ومن المؤسف حقا أن معظم مؤلفاته قد فقد وضاع أثناء الانقلابات والفتن التى منى بها عصره وقد سلم منها القليل. وحتى هذا القليل قد شك بعض الباحثين والمستشرقين فى نسبته إليه.

وعموما فقد قام المستشرقون بجهود عظيمة فى ترجمة تراثه، ونقله إلى دول أوروبا مما كان له أكبر الأثر على الفكر الأوروبى. كما كان لتراثه نفس الأثر على فلاسفة المشرق والمغرب.

المصادر والمراجع

(١) سندكر هذه المصادر وفق الترتيب الزمني لها وأكثرها قربا من عصر الفارابي (ت ٣٣٩هـ) وهي: الفهرست لابن النديم (ت ٣٨٥هـ) ص ٣٦٨، طبقات الأئمة لابن صاعد الأندلسي (ت ٤٦٢هـ) ص ٥٣-٥٤، تنمية صوان الحكمة لظهير الدين البيهقي (ت ٥٦٥هـ) ص ١٦: ٢٠، ص ٤٢، ٤٣، أخبار العلماء بأخبار الحكماء - للقفطي (ت ٦٤٦هـ) ص ١٨٢-١٨٤، ص ٢٧-٢٨، ص ٣٩-٤٠، عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة (ت ٦٦٨هـ) ج ٣ ص ٢٢٣، ٢٣٣ ثم وفيات العيان لابن خلكان ج ٤ ص ٢٣٩: ٢٤٣. وتعد هذه الكتب الخمس هي المصادر الأساسية لترجمة الفارابي وكل ما ظهر بعدها فهو مقتبس منها.

وقد قام د. حسين محفوظ بجمع كل ما كتب عن الفارابي سواء في المصادر الأولى أو المراجع العربية أو الموسوعات حتى عام ١٩٧٥م وفي كتاب له بعنوان "الفارابي في المراجع العربية" وقد استفدت منه كثيرا.

(٢) يقول "القاضي الأكوع" أن اسمه محمد ويكنى "بأبي نصر" وأن هناك من يرى أنه تزوج وأنجب ولدا أسماه نصرا، ولكنه يرى أنه لقب بأبي نصر لأنه انتصر على فهم الفلسفة الذي توجهها بالتحليل وأخرجها عن التعقيد. (الفارابي ص ٤٥١ ضمن الفارابي والحضارة الإنسانية).

وحقيقة الأمر إننا لم نجد في كتب الأوائل ما يؤكد هذا القول، وإن كان عبد الله بن كنون في كتابه: "منجد الآداب والعلوم" يؤكد ما ذهب إليه القاضي الأكوع من أنه يكنى بأبي نصر (ص ١١٨ ضمن الفارابي في المراجع العربية)، إلا أن د. علي عبد الواحد وافى له رأي آخر ورغم أنه يرى أنه يكنى بأبي نصر إلا أنه يتساءل كيف كنى بأبي نصر؟ مع أنه جرت العادة في الغالب أن يكنى الشخص باسم ابنه الأكبر، والمشهور عن الفارابي أنه لم يتزوج ولم ينجب (تراث الإنسانية مجلد ٢ ص ٥٦٩ فصل الفارابي).

أما كلمة "أوزلغ" فإنها ظهرت مضافة إليه ولأول مرة عند صاحب كتاب "عيون الأنباء في طبقات الأطباء" أي بعد وفاة الفارابي بنحو ثلاثمائة عام. وهي إضافة غريبة ومستغربة وهي كلمة تركية معناها الحرفي هو "الدسم" ودلالاتها المجازية الشيء الغني بمادته وصورته. د. جعفر آل ياسين. فيلسوفان رائدان ص ٦٠، ويذكر الصفدي مخارج

ألفاظها فيقول أنها: بالألف، والواو الساكنة، والزاي المفتوحة، واللام المفتوحة، والعين المعجمة (الوافي بالوفيات ج ١ ص ١٠٦).

أما كلمة "طرخان" فقد ظهرت لأول مرة عند ابن النديم في "الفهرست" ص ٣٦٨ أي بعد وفاة الفارابي بنحو ٤٦ عاما، ثم لم يذكرها أحد من المترجمين، ولم يضافها إلى اسمه حتى ذكرها "الشهرستاني" في كتابه "الملل والنحل" ج ٣ ص ٩٣ في القرن السادس. ويميل د. جعفر آل ياسين إلى الاعتقاد بأن الفارابي "لقب بطرخان" أو "بترخان" تحسبا لما هو في وظيفته تارة، واحتراما لمركزه الاجتماعي تارة أخرى. حيث تدل هذه الكلمة في معناها التركي على معنى السيد السامي إذا كتبت بالطاء "طرخان"، وعلى معنى رئيس فرقه الرماة إذا كتبت بالتاء "تيرخان".

ومما يؤكد ذلك أن والد الفارابي كان قائدا بالجيش، كما أن اللغة العربية تجيز النسبة للبلد تارة، وللمهنة تارة أخرى "فيلسوفان رائدان ص ٥٨-٥٩.

وأما كلمة "الفارابي" فهي نسبة إلى مكان مولده "فاراب من أرض خراسان" "الفهرست. ابن النديم ص ٣٦٨".

(٣) يذهب "حاجي خليفة": في كتابه "كشف الظنون" إلى أن تلقيب الفارابي بالمعلم الثاني يرجع إلى ترجمته كتابا لأرسطو أطلق عليه اسم "التعليم الثاني"، وهذا الرأي كما يقول "الدكتور على عبد الواحد وافي" بالغ الضعف، لأن ترجمة كتاب لا تعطى للمترجم لقبا مشتقا من اسم الكتاب خاصة وأن الكتاب على فرض أنه موجود لم يكن مشهورا. تراث الإنسانية مجلد ٢ ص ٥٦٩.

أما "دي بور" و"كارادي فو" و"د. عثمان أمين" فيذهبون إلى أن الفارابي هو "المعلم الثاني" بعد أرسطو وهو "المعلم الأول" لأنه أشتهر بإحصاء العلوم كما اشتهر أرسطو بالكتابة في تصنيف علوم زمانه (دي بور) تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ١٣١ - ١٣٢، كارادي فو. دائرة المعارف الإسلامية مادة الفارابي مجلد ١ ص ٤٠٧، د. عثمان أمين. إحصاء العلوم. المقدمة ص ٣٦.

وهذا الرأي يتوافق مع رأي بعض الكتاب في اعتبار الفارابي هو المعلم الثاني بعد أرسطو نظرا للدور الكبير الذي قام به فيلسوف الإسلام في نهضة الفلسفة الإسلامية، وإثراء الدراسات الفلسفية، وما قام به من نقل الفلسفة اليونانية إلى العربية، سواء بالشرح والتحليل، أو النقد والتلخيص أو التعليق والتفسير. هذه الشروح التي تدل على عقلية فلسفية دقيقة، ونظرا لذلك كله فقد أطلق عليه لقب المعلم الثاني. وهو ما ذهب إليه. "د. عبد الرحمن بدوي". التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ص ٧٩.

(٤) ابن خلكان: وفيات الأعيان ج٤ ص ٢٣٩، الصفدى "الوفى بالوفيات ج١ ص ١٠٦، ص ١١٢، وأيضا وول ديورانت. قصة الحضارة (عصر الإيمان) ج٢ ص ٢٠٣.

(٥) ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء ج٢ ص ٢٢٣، حنا الفاخورى، خليل الجبر. تاريخ الفلسفة العربية ج٢ ص ٩٠.

(٦) د. ناجى معروف: الفارابى عربى الموطن والمربى (ضمن الفارابى والحضارة) ص ٤٥٦: ٤٦٥.

(٧) يذكر ذلك القفطى فى تاريخ الحكماء ص ١٨٢، وأيضا "ابن أبى أصيبعة فى عيون الأنباء ج٣ ص ٢٢٣، أما ابن النديم فى الفهرست ص ٣٦٨، والبيهقى فى تنمى صوان الحكمة ص ١٦ فيذهب إلى أنه ولد فى مدينة "فاراب" ويعلق على ذلك "صبيح صادق" ويقول إذا كان من "فاراب" لكان اسمه "الفارابى" لا "الفارابى" صبيح صادق "الفارابى وأثره فى الفكر الأوروبى" مجلة المورد ص ١٩٠. يذهب ابن حوقل فى كتابه "صورة الأرض" ص ٤١٨ أنه من "وسيج" وتابعه بعض المستشرقين فى ذلك مثل كارادى فوفى دائرة المعارف الإسلامية ج١ ص ٤٠٧، هنرى كوربان فى تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٤٢، دى بور فى تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٣٦. والأرجح أنه من مدينة "وسيج" ونسب إلى مدينة "فاراب" لكونهما من منطقة واحدة.

انظر أيضا:

حول المعانى المختلفة لكلمة فاراب: خليل الله خليلى. فاراب ص ٤٧٣، ص ٤٧٦ (ضمن الفارابى والحضارة).

(٨) د. مذكور: فى الفلسفة الإسلامية. ج٢ ص ٢٦، خليل الجبر. تاريخ الفلسفة العربية ج٢، ص ١٤

(E.) Gilson, History of Christian Philosophy, P. 182.

(٩) ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء ج٣، ص ٢٢٦، ابن صاعد. طبقات الأمم ص ٥٤.

(١٠) الفارابى: الحروف المقدمة د. محسن مهدى ص ١٦.

(١١) ابن العماد: شذرات الذهب. ج٢ ص ٣٥٢، طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة ج١ ص ٣٩٤.

(١٢) ابن صاعد الأندلسى: طبقات الأمم. ص ٥٣ وأيضا. القفطى - أخبار العلماء ص ١٨٢، ابن خلكان، وفيات الأعيان ج٤ ص ٢٤٠.

(١٣) يذكر ابن خلكان فى وفيات الأعيان. أن الفارابى كان يتقن أكثر من سبعين لسانا ويورد فى ذلك بعض القصص التى هى أقرب إلى المبالغة والخيال ج٤ ص ٢٤١ ويعلق على ذلك الشيخ مصطفى عبد الرازق بأن فى هذا القول مبالغة "فيلسوف العرب والمعلم

الثاني ص ٧٠-٧١" والأرجح كما ذكرنا أنه عرف الفارسية، والتركية لنشأته في منطقة تسودها هاتان اللغتان، وعرف السريانية لأنه قد درس في "حران" وقضى فيها مدة من الزمن وعاصر المترجمين واتصل بهم "كمتي بن يونس"، وأما اليونانية فذلك لاطلاعه على التراث اليوناني درسا وشرحا ومناقشة، وتحليلا لبعض الألفاظ. وقد وضع ذلك تماما في كتابه الحروف حيث باتى باللفظ ويبين معانيه ومرادفاته في تلك اللغات المشار إليها.

(١٤) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء ج ٣ ص ٢٢٨. والجدير بالذكر أن الفارابي في حياته ببغداد قد نهض بتنفيذ آراء الطبيب الفيلسوف محمد بن زكريا الرازي (ت ٣١١هـ) التي تعتمد على النظرية الذرية وخلق العالم، كما ألزم نفسه بالرد على ابن الرايوندي، وهو المتكلم الوحيد الذي افرده الفارابي باهتمام يتمثل في رد صريح على عمل من أعماله. فابن أبي أصيبعة يشير ضمن مؤلفات الفارابي إلى رسالة له بعنوان "كتاب أدب الجدل لابن الرايوندي والأرجح أنه ألف رسالة ليرد بها على ابن الرايوندي الذي أنكر الرايوندي "المرجع السابق" وانظر أيضا: محمد فريد وجدي. دائرة معارف القرن ١٤ مجلد ٧ ص ١١٠.

(١٥) ابن الأثير: الكامل في التاريخ ج ٦ ص ٢٨٤، وانظر أيضا: الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٢٠٧، مصطفى غالب. في سبيل موسوعة فلسفية (الفارابي) ص ١٢.

(١٦) هو أبو الحسن بن علي بن عبد الله بن حمدان التغلبي أمير حلب (معجم أدباء الأطباء. الشيخ محمد الخليلي ج ٢ ص ١٧) ويروي المؤرخون قصة دخوله على مجلس الأمير سيف الدولة بأسلوب لا يخلو من المبالغة.

(١٧) وفيات الأعيان: ابن خلكان، ج ٤ ص ٢٤٠.

(١٨) الشيخ مصطفى عبد الرازق: فيلسوف العرب والمعلم الثاني. ص ٦٤.

(١٩) ابن صاعد: طبقات الأمم ص ٥٤، أحمد أمين: ظهر الإسلام ج ١ ص ١٨٦.

(٢٠) ابن خلدون: المقدمة ص ٤٢١، د. مصطفى غالب. في سبيل موسوعة فلسفية (الفارابي) ص ١٢.

(٢١) يقول ظهير الدين البيهقي "وقد رأيت في خزانة كتب النقباء بالرى من تصانيفه ما لم يقرع سمعى اسمه، وأكثر ما رأيته كان بخطه وخط تلميذه "أبى زكريا يحيى بن عدى" تنمة الصوان الحكمة ص ١٧، انظر أيضا: القفطى تاريخ الحكماء ص ٢٣٧، ابن العبري، تاريخ مختصر الدول ص ٢٩٧.

(٢٢) أحمد أمين: ظهر الإسلام ج ٢ ص ١٧٦، ص ١٧٧، ص ١٦٣.

(٢٣) د. محسن مهدى: التعاليم والتجربة ٠ ضمن الفارابي والحضارة ص ٢٦٥: ص ٢٦٦.

- (٢٤) القفطى: أطباء العلماء ص ١٩٠.
- (٢٥) سيرة عبد اللطيف البغدادى: والإفادة والاعتبار (المقدمة جى - هـ).
- (٢٦) ابن العبرى: تاريخ مختصر الدول ص ٣٢٦: ٣٢٧، الصفدى. الوافى بالوفيات ج١ ص ١٠٨.
- (٢٧) د. إبراهيم مذكور: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ج١ ص ٤٥.
- (٢٨) د. إبراهيم مذكور: فى الفلسفة الإسلامية ج١ ص ٦٤.
- (٢٩) أنظر رسالتنا للماجستير بعنوان "ابن باجة وآراؤه الفلسفية" ص ٢٥٣، وأيضا: (S.) Munk, Melanges de philosophie Juive et Arabe P. 437.
- وقد شرح ابن باجة بعض الكتب المنطقية للفارابى وعلق عليها. وفى تعليقه على "فصول يحتاج إليها فى صناعة المنطق للفارابى" يقول أن الفارابى قد أتى بأشياء جديدة خالف فيها أرسطو (ابن باجة يقصد الفارابى فى كتابه "البرهان، وأنا لوطيقا الثانية. انظر د. معن زيادة. شروح السماع الطبيعى لأرسطو ص ٨٦" وأيضا كلام أبى نصر فى تفسير كتاب المدخل تحقيق عمار الطالبي (ضمن نصوص فلسفية) ص ٨٥-٨٦.
- (٣٠) د، عاطف العراقى: الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ص ٨١، د. إبراهيم مذكور: فى الفلسفة الإسلامية ص ٥٢.
- (31) (S.) Munk, Melanges de Philosophie Juive et Arabe. P. 437.
- وأنظر أيضا النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد. د. عاطف العراقى ص ٨٣، ١٢١ وأيضا ص ٢٠١.
- (٣٢) الفارابى: كلام أبى نصر فى تفسير كتاب المدخل تحقيق عمار الطالبي ص ٨٩ - ٩١ (المقدمة).
- (٣٣) د. إبراهيم مذكور: فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ج١ ص ٦٦، الدوميلى: العلم عند العرب ص ١٨١ - ١٨٣.
- (٣٤) قدرى حافظ طوقان: الخالدون العرب ص ٧٧-٧٨، عبد الكريم المراق: الإلهيات عند الفارابى (ضمن الفارابى والحضارة) ص ٩٢.
- وأيضا يوجين مايرز: الفكر العربى والعالم الغربى ص ١٧ - ١٨.
- (٣٥) د. إبراهيم مذكور: فى الفلسفة الإسلامية، ج٢ ص ١٦٩: ص ١٧٠، ناجى التكريتى: الفلسفى الأخلاقية .. ص ٣٠٤.
- (٣٦) ديلاس أويلرى: الفكرى العربى. ص ١٦٦.
- (٣٧) دائرة المعارف الإسلامية: (مادة الفارابى). مجلد ١. ص ٤٠٧.
- (38) massignon (Louis): Recueil de Textes. Inedits Concernant L'histoire de Mystique en pays de l'islam, Paris, 1929, P. 53.

- (٣٩) لويس غاردييه: فلسفة الفكر الديني ج٢ ص ١٤١ من الترجمة العربية.
- (٤٠) المسعودي: التنبيه والإشراف ص ٤٠٠.
- (٤١) الشيخ الخضري: تاريخ الأمم الإسلامية ص ٢٩٥ - ٣٠١.
- (٤٢) الفارابي: الجمع بين رأيي الحكيمين ص ١ - ٢ (المجموع)، حنا الفاخوري: تاريخ الفلسفة العربية ج٢ ص ٩٧ - ٩٨.
- (٤٣) عمر الدسوقي: إخوان الصفا ص ٣٦. وإن كان "بطرس البستاني" محقق رسائل إخوان الصفا يعتقد أنه شتان بين المحاولتين. ذلك أن الفارابي قد حرص على التوفيق بين الفلسفة التقليدية، والدين كما جاء به القرآن على أساس أنهما ذا طبيعة مزدوجة فلا يصح أن يكون بينهما خلاف. أما إخوان الصفا فلم يأخذوا الإسلام بشرائعه الخالصة عندما أرادوا التوفيق، بل مزجوه بمختلف الأديان والآراء والعقائد. فكانهم أرادوا أن يصنعوا دينا عقليا يعلو الأديان "رسائل إخوان الصفا مجلد ١ ص ١٨ من المقدمة.
- (44) Robert Hamui, Al Farabi's Philosophy and its influence on School asticism, P. 30-32.
- (٤٥) حنا الفاخوري: تاريخ الفلسفة العربية ج٢ ص ١٠٥ - ١٠٦، مجلة عالم الفكر العدد الثاني، التصوف إيجابياته وسلبياته بقلم د. أحمد صبحي ص ٣٧٢.
- (٤٦) عبد المجيد الغنوشي: الأسس النشكونية والعضوانية لفلسفة الفارابي ضمن كتاب الفارابي والحضارة الإنسانية ص ١٠٠ - ١٠٣.
- (٤٧) الفارابي: مبادئ الموجودات ص ٨٣ - ٨٤.
- (٤٨) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٧٨ - ٧٩ وانظر أيضا أحمد أمين: ظهر الإسلام ج٢ ص ١٣١.
- (٤٩) آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٤٩ وأيضاً د. عبد الكريم الغنوشي: الأسس النشكونية والعضوية لفلسفة الفارابي ص ١٠٥ - ١٠٦ (ضمن كتاب الفارابي والحضارة الإنسانية).
- (٥٠) آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٧٢ - ٧٤.
- (٥١) عبد المجيد الغنوشي: الأسس النشكونية والعضوانية لفلسفة الفارابية ص ١٠٧.
- (٥٢) يذكر البيهقي في كتبه "تاريخ حكماء الإسلام" أن صاحب بن عباد بعث إلى أبي نصر هدايا وصلات واستدعاه إليه، وأبو نصر يتعفف ولا يقبل شيئا حتى وصل إلى الري ودخل مجلس صاحب متنكرا ".... إلخ" ولكن هذه الصلة مشكوك فيها والقصة غير صحيحة ذلك لأن صاحب بن عباد قد ولد سنة ٣٢٦ هـ أي أنه عند موت الفارابي كان صبيا لم يتجاوز ثلاثة عشر عاما. مجلة تراث الإنسانية مجلد ٢ ص ٥٧٣ فصل الفارابي. د. على عبد الواحد وافي.

- (٥٣) د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية ج ٢ ص ٣٧، ص ٤٧.
- (٥٤) المرجع السابق: ص ٢٦.
- (٥٥) البيهقي: تاريخ حكماء الإسلام ص ٣٠.
- (٥٦) د. حسين علي محفوظ، وجعفر آل ياسين: مؤلفات الفارابي.
- (٥٧) د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية ج ٢ ص ٣٦-٣٧.
- (٥٨) ابن النديم: الفهرست ص ٣٦٨.
- (٥٩) الفارابي: الجمع بين رأيي الحكيمين ص ج/د (من المجموع)
- (٦٠) يقول الفارابي "وإيقاع التصديق يكون أحد طريقين: أما بطريق البرهان اليقيني وأما بطريق الإقناع. ومتى حصل علم الموجودات أو تعلمت، فإن عقلت معانيها أنفسها وأوقع التصديق على البراهين اليقينية، كان العلم المشتمل على تلك المعلومات فلسفة. ومتى علمت بأن تخلت بمثالاتها التي تحاكيها وحصل التصديق بما خيل فإن منها عن الطرق الاقناعية كان المشتمل على تلك المعلومات تسمية القدماء ملة. - فإن الفلسفة تعطي ذات المبدأ الأول وذات المبادئ الثواني غير الجسمانية وتحاكيها بنظائرها من المبادئ الدينية (تحصيل السعادة للفارابي ص ٤٠-٤١) فطرق البراهين الحقيقية منشؤها من عند الفلاسفة الذين مقدمهم هذان الحكيمان أعنى أفلاطون وأرسطو. وأما طريق البراهين الاقناعية المستقيمة العجيبة النفع فمنشؤها من عند أصحاب الشرائع الذين عرضوا بالإبداع الوحي والإلهامات" الجمع بين رأيي الحكيمين ص ٢٦ من المجموع.
- (٦١) ابن الطفيل: حي بن يقظان ص ٦١-٦٢ (تحقيق أحمد أمين).
- (٦٢) د. محمد البهي: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ص ٣٠٢-٣٠٣.
- (٦٣) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء ج ٣ ص ٢٢٨.
- (٦٤) المؤلفان: مؤلفات الفارابي من ص ٣٧: ٢٣٧.
- (٦٥) د. حسين محفوظ: الفارابي في المراجع العربية ص ٣١، ٣٢، وأيضا د. جعفر آل ياسين، د. حسين محفوظ: مؤلفات الفارابي ص ٩. كذلك تشير إلى أن المستشرق الفرنسي Dieterici قد قام بنشر عدد من الرسائل للفارابي كانت لها أهميتها في التعريف بفلسفة الفارابي ومذهبه. "دائرة المعارف الإسلامية" مجلد ١ ص ٤٠٨. وقد ذكر "بروكلمان" في كتابه تاريخ الأدب العربي ج ١ ص ٢١٠-٢١٣ أن ما وصل إلينا من كتبه سواء كان محققا أو مخطوطا لا يتعدى أربعين رسالة " (٣١) باللغة العربية، (٦) بالعبرية، (٢) باللاتينية" ولكن ظهور دراسات حديثة وحصر مؤلفات الفارابي في

مختلف أنحاء العالم والتأكد من نسبتها إليه قد دعانا إلى الاعتماد عليها في ثبت مؤلفاته. انظر: د. جعفر آل ياسين، د. حسين محفوظ "مؤلفات الفارابي".

(٦٦) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء ج ٣ ص ٢٣٠.

(٦٧) يوجين أ. مايرز: الفكر العربي والعالم الغربي ص ١٨.

(٦٨) د. حسين محفوظ، د. جعفر آل ياسين: مؤلفات الفارابي ص ٤٦٥.

(٦٩) ابن صاعد: طبقات الأمم ص ٣١، ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء ج ٣ ص ٢٢٧.

(70) (S.) Munk, Melanges de philosophie Juive et Arabe P. 344-345.

(٧١) د. حسين محفوظ، د. جعفر آل ياسين: مؤلفات الفارابي ص ٤٧٠.

(72) (H. G) Farmer, in Sir Thomas Arnold and Alfred Guillaume, eds, Legacy of Islam, P. 356-358.

(٧٣) الأب جورج قنواي: الفارابي في الفكر اللاتيني (ضمن الذكرى الألفية) ص ٣٢٣، ابن طملوس، المدخل لصناعة المنطق ص ١٥-٢٠، قدرى حافظ طوفان الخالدون العرب. ص ٨٢.

(٧٤) ابن صاعد: طبقات الأمم ص ٥٣.

(٧٥) د. جعفر آل ياسين، د. حسين محفوظ: مؤلفات الفارابي ص ٤٦٩.

(٧٦) د. محسن مهدي: مقدمة كتاب الحروف ص ٢٧، د. إبراهيم السمراي: الفارابي وعلم اللغة (ضمن الفارابي والحضارة) ص ٣٣١.

(٧٧) الأب جورج قنواي: الفارابي في الفكر اللاتيني (ضمن الذكرى الألفية) ص ٣٢٨، يوجين أ. مايرز: الفكر العربي والعالم الغربي ص ١٣٠.

(٧٨) د. حسين محفوظ، د. جعفر آل ياسين: مؤلفات الفارابي ص ٤٧١.

(٧٩) د. عاطف العراقي: هامش كتاب الفلسفة الطبيعية ص ٤٠-٤١.

(٨٠) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء، ج ٣، ص ٣٣١.

(٨١) أشار يحيى مهدوى في فهرست ابن سينا ص ٢٨٣ أن عيون المسائل منسوب في نسخة جامعة استانبول المرقمة ٢٢/٤٧٥٥ المؤرخة سنة ١٥٨٨ هـ إلى الشيخ الرئيس ابن سينا كما أنه منسوب في نسخة برلين المرقمة ٥٠٦١ إلى هيئة الدين أبي البركات ملكا ولا تختلف هذه النسخ عن كتاب الفارابي.

(*) وقد اعتمدت على هذا الكتاب اعتمادا كاملا وأفادني إفادة كبيرة، طبع هذا الكتاب لأول مرة في ليدن عام ١٨٩٠ م، كما طبع في القاهرة عام ١٩٠٧ م وقد اعتمدت على طبعة القاهرة.

- (٨٢) د. حسين محفوظ، د. جعفر آل ياسين: مؤلفات الفارابي ص ٤٧٢.
دائرة المعارف الإسلامية. مجلد ١ ص ٤٠٨.
- (٨٣) د. عبد الرحمن بدوي: أرسطو عند العرب ص ١٨ من المقدمة.
- (٨٤) مجلة تراث الإنسانية: مجلد ٢ ص ٢٧٦.
- (٨٥) دائرة المعارف : مجلد ٢ ص ٥٧٦.
- (*) وقد اعتمدنا بالنسبة لرسالة "النكت" على نسخة مطبعة السعادة بالقاهرة ١٩٠٧ م. أما كتاب "الجهة التي يصح عليها القول في أحكام النجوم" فقد اعتمدنا على النص الموجود ضمن كتاب "نصوص فلسفية" للدكتور عثمان أمين وهي بتحقيق د. محسن مهدي عام ١٩٧٦ م.
- (٨٦) د. حسين محفوظ: مؤلفات الفارابي ص ٢٩٠.
- (٨٧) المرجع السابق: ص ٢٨٩.
- (٨٨) ابن صاعد: طبقات الأمم ص ٥٣.
- (٨٩) ابن أبي أصيبعة: ج ٣ ص ٢٣٠، أرسطو طاليس: الطبيعة تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ص ١٨ من المقدمة.
- (٩٠) د. حسين محفوظ: مؤلفات الفارابي ص ٢٩٢.

الفصل الثانى

منهج الفارابى فى تصنيف العلوم "الفلسفة الطبيعية والإلهية"

ويتضمن هذا الفصل النقاط الآتية:

تمهيد

- أولا : سمات المنهج الفارابى .
- ثانيا : أسس المنهج الفارابى وخصائصه.
- ثالثا : المنهج وعلاقته بتصنيف العلوم وإحصائها.
- رابعا : موضوع العلم الطبيعى ومنهجه.
- خامسا : موضوع العلم الإلهى ومنهجه.
- سادسا : الفلسفة الطبيعية.

تمهيد:

لعل أهم ما يميز اتجاه الفارابي في نسقه الفلسفي عموماً، هو إيمانه بالمبادئ اليقينية البرهانية واعتبارها محكاً "للنظر السليم. فإذا كان أرسطو يقول "فليس بواجب أن نفحص فحصاً بالغاً عن أقاويل الذين حكمتهم شبيهة بالزخارف، بل ينبغي أن نفحص ونسأل الذين قالوا ما قالوا بالبرهان"^(١)، فإن الفارابي يؤيده في ذلك، ويقول: "ولما كان العلم الذي ينبغي أن يعلمه الإنسان ويعمل بموجبه هو العلم اليقيني دون غيره لزم أن يتوخى في كل ما يفحص عنه الأشياء الطبيعية والإرادية العلم اليقيني"^(٢).

والفارابي حينما استخدم الفلسفة والمنطق ووقف حياته عليها دون غيرها من العلوم، لم يقصر هذا الاستخدام على مجرد الدفاع عن الدين فحسب كما فعل المتكلمون، وإنما كان هدفه الأساسي هو معرفة الموجودات بالعقل مستنداً إلى البرهان، ولهذا نجد فرقا جوهرياً بين منهجه كفيلسوف وبين منهج المتكلمين، والخلاف بين المنهجين ليس يسيراً، ولم يكن غريباً عليه أن يتهمهم بأنهم يقيمون أدلتهم على مقدمات ذائعة شهرة مأخوذة من بادية الرأي المشترك من غير أن يمحصوها. فمنهجهم إذن ليس له قواعد بالمعنى الفلسفي لأن اهتمامهم منصب أساساً على الأغراض الدينية دون غيرها"^(٣).

كذلك وجدناه يتهم الفلاسفة الطبيعيين بأنهم لا يجاوزون في بحوثهم الحوادث والآثار الطبيعية إلى فهم وحدة العالم العامة، إذ كل همهم البحث عن شرح ظواهر الكون المنشورة، والتنقيب عن قوانين عامة لا تشابه فيها كقوانين حركات الأفلاك وتغير الفصول إلخ. أما مجاوزة هذا النطاق إلى البحث عن وحدة عامة تدرج تحتها الموجودات وظواهرها فليس مقصوداً بالذات لهم"^(٤).

وقد حاول الفارابي خلافاً للأوليين أن يضع للفكر أساساً صحيحاً، وخلافاً للآخرين أراد أن يبحث عن العلة الأولى التي يصدر عنها وحدها كل ما هو موجود "..... وذلك أن نتقن بأي شرائط وأحوال ينبغي أن تكون المقدمات الأولى، وبأي ترتيب حتى تفضى لا محالة بالفاحص إلى الحق نفسه وإلى اليقين فيه"^(٥).

وعلى هذا الأساس نظر الفارابي إلى الفلسفة على أنها علم كلي يرسم لنا صورة شاملة للكون وليس علماً جزئياً كعلوم الرياضيات والطبيعة وغيرها.

ووفقا لمنهج الفارابي فإن هذا العلم الكلى يتطلب من الإنسان أن يحيط علما بكثير من العلوم. وحين سئل عن العلم الذى ينبغى أن يبدأ به فى تعلم الفلسفة قال "إنه ينبغى قبل الدرس لعلم الفلسفة أن تصلح أخلاق النفس الشهوانية كيما تكون الشهوة الفضيلة فقط التى هى بالحقيقة فضيلة لا التى تتوهم أنها كذلك... ثم يصلح بعد ذلك النفس الناطقة كيما تفهم منها طريق الحق التى يؤمن معها الغلط والوقوع فى الباطل وذلك يكون بالارتياض فى علم البرهان، والبرهان على ضربين منه هندسى، ومنه منطقى، وكذلك ينبغى أن يؤخذ أولا من علم الهندسة مقدار ما يحتاج فى الارتياض فى البراهين الهندسية ثم يرتاض بعد ذلك فى علم المنطق"^(٦).
فالفارابي يرى أن الوصول إلى الحقيقة يتطلب نفسا مهية تتسم بالفضيلة والأخلاق ثم يبين ضرورة الرياضة والمنطق لمن طلب الفلسفة واتخذها سبيلا لتحصيل العلم الكلى.

ورغم أن الفارابي قد ميز بين الطريق الجدلى والطريق الفلسفى البرهانى، إلا أنه قد وقع فيما كان يخشاه ويحذر منه وهو استناده إلى بعض المقدمات الجدلية فى بحثه لبعض القضايا كما سنوضحها. كذلك لا يمكننا أن نقول أن المنهج الفارابي القائم على العقل والبرهان يماثل المنهج العقلى عند ابن رشد مثلا، ذلك لأن الفارابي لم يقتصر على طريق البرهان للوصول إلى الحقائق كما فعل ابن رشد، وإنما اتجه بهذا المنهج اتجاها صوفيا يعتمد على المعرفة والتأمل فاقسم منهجه بأنه عقلى ذوقى وهو يختلف عن المنهج العقلى من عدة وجوه^(٧).

ولما كان تصنيف العلوم يتصل بالمنهج اتصالا وثيقا، إذ أنه وفقا لهذا التصنيف تتحدد مراتب العلوم من الأدنى إلى الأعلى فتعكس لنا الوضع السياسى، والمثالى، والميتافيزيقى الموجود فى المجتمع ولهذا كان له تأثيره العميق على فكر الفيلسوف بحيث يظهر ذلك بصورة واضحة فى معالجته لمختلف القضايا التى تناولها فى مذهبه الفلسفى كما سيتضح لنا. فقد وجدنا لزاما علينا أن نتناول تصنيف العلوم عند الفارابي مع مقارنته بتصنيفات من سبقه من الفلاسفة محددين مكانة العلم الطبيعى، والعلم الإلهى فى هذا التصنيف.

أولا : سمات المنهج الفارابى:

ذكرنا سابقا أن الفلسفة الفارابية قد تميزت عن غيرها من الفلسفات السابقة عليها باعتمادها العقل وسيلة ومنهجاً للوصول إلى الحقيقة، فالعنصر الأساسى فى منهج الفارابى إذن هو العقلانية، أى استعمال العقل للحصول على سند مقنع أى مبرهن عليه "أول العلوم كلها هو العلم الذى يعطى الموجودات معقولية ببراهين يقينية"^(٨) وما ذلك إلا لأن العقل هو قوة النفس التى بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمة الكلية الصادقة الضرورية. لا عن قياس أصلا ولا عن فكر بل بالفطرة والطبع أو من صباه ومن حيث لا يشعر من أين حصلت، وكيف حصلت. فهذه القوة يحصل لها المعرفة الأولى لا بفكر أصلا ولا بتأمل. تلك المقدمات هى مبادئ العلوم النظرية كالطبيعات والإلهيات إلخ^(٩).

وحين ذكر الفارابى أصناف المخاطبات التى تستعمل فى الاستدلال ذكر منها: اليقينية: ويقابلها البرهان، والظنية: ويقابلها الجدل، والاقناعية: ويقابلها الخطابة والمخيلة ويقابلها: الشعر، والمغلطة: ويقابلها الأقاويل السوفسطائية. ولكنه اعتبر أن وقوع التصديق يكون بالطرق البرهانية" ومتى حصل علم الموجودات أو تعلمت، فإن عقلت معانيها أنفسها وأوقع التصديق بها على البراهين اليقينية كان العلم المشتمل على تلك المعلومات فلسفة" كما أنه يكون بطريق الإقناع كأن يتخيل معانيها بمثالاتها التى تحاكيها ويحصل التصديق بما خيل منها عن الطرق الإقناعية كان المشتمل على تلك المعلومات تسميه القدماء ملكة.

ورغم أن كلاتهما يعطيان المبادئ القصوى للموجودات إلا أن الفلسفة تعطيه معقولا أو متصورا أما الملكة فتعطيه متخيلا. غير أن هذه المبادئ إن كانت فى نفس واضع النواميس فهى فلسفة، فإذا كانت فى نفس الجمهور فهى ملكة^(١٠).

ومن هنا يظهر تفضيل الفارابى للمعرفة العقلية إذ أنها تعطينا اليقين عن طريق إدراك الكليات المجردة وهذا أيضا ما جعلنا نؤكد أن قول الفارابى بالبرهان جعله ينفى البخت والاتفاق. إذ أن موضوع البرهان هو العلم اليقينى، أما الظن فموضوعه الأمور المتغيرة التى لا تضبط والتى ليست لها أسباب معلومة فالفارابى على سبيل المثال: حين نظر فى صناعة أحكام النجوم الاتفاقية نظر فيها بمحك المنطق، والعلم الطبيعى، وعلم التعاليم، والعلم المدنى. فبين سقمها من الناحية

المنطقية، وسخافتها من الناحية الطبيعية، وقلة ضبطها من ناحية التعاليم، وضررها من الناحية الشرعية والسياسية، كما بين حمق المنجمين وجهلهم وعدم تمييزهم^(١١).
ومن القضايا التي استخدم فيها الفارابي مقدمات يقينية قضية السببية "كل ما لم يكن فكان له سبب" أمثال هذه القضية تعد أحكام أولية ظاهرة في العقل. فإذا كانت جزئيات هذه العلاقة وهي المحسوسات أو المشاهدات صائبة أدى ذلك إلى اليقين^(١٢).

فمن خصائص هذه الطبائع أو المقدمات الأول أنها تحدث في العقل من غير سبب يوجب التصديق بها إلا ذواتها، وبواسطة هذه المقدمات الأول يقع الإنسان على برهاني الأنبة واللمية. أو بمعنى آخر يقع على وسائل الوصول إلى (علة) الشيء و (معلوله) بطريقتين متعاكسين: ^(١٣).

من العلة إلى المعلول تارة، ومن المعلول إلى العلة تارة أخرى لينتهي إلى حصر مبادئ الوجود بأربعة فقط كما هي عند أرسطو ويقول الفارابي "ومبادئ الوجود أربعة: ماذا، وبماذا - وكيف وجود الشيء، فإن هذه يعني به أمر واحد - وعماداً وجوده ولماذا وجوده. فإن قولنا عماذا وجوده ربما دل به على المبادئ الفاعلة، وربما دل به على المواد، فتصير أسباب الوجود ومبادئه أربعة"^(١٤).

وقد اعتمد الفارابي وسيلتي الجدل الصاعد والنازل كسبيلين للوصول إلى الحقائق، فالطريق الأول وهو الجدل النازل يبدأ من العلة أو الواحد، وينتهي هبوطاً إلى المعلول "عالم الحس"، أما الطريق الآخر وهو الجدل الصاعد فيبدأ من المعلوم مرتفعاً إلى العلة، وفي ذلك يقول الفارابي: "لك أن تلحظ عالم الخلق فتري فيه إمارات الصنعة، ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض، وتعلم أنه لا بد من وجود بالذات، وتعلم كيف ينبغي أن يكون عليه الموجودات بالذات. فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد، وأن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل تعرف بالنزول أن ليس هذا ذلك وتعرف بالصعود أن هذا هذا"^(١٥).

والفارابي قد عرض الطريقتين في بعض كتبه خاصة عندما تناول مشاكل الوجود والمعرفة، ولكنه لم يرجح أحد الطريقتين على الآخر. فبينما نجده في بعض كتبه ومنها كتاب "الأسئلة والأجوبة" يؤثر الطريق العقلي موضحاً أن معرفة الوجود إنما تتم باستخلاص الماهيات من شوائب المادة بحيث تحصل صورة الأشياء أو

الماهيات عن طريق العقل وحده وذلك بانتزاعها من الأشياء نفسها. نراه في البعض الآخر كتاب "فصوص الحكم" يسلب الإنسان حق الاستقلال في المعرفة ولم يعد يصل إلى ماهيات الأشياء عن طريق انتزاع العقل الإنساني لها من الأشياء الخارجية، بل بواسطة الفيض الإلهي لأن وجود هذه الماهيات بعد التوفيق بين الفلسفة والدين أصبح في علم الله. أي أصبح وجودها فيما بعد الطبيعة بعد أن كان وجودها في الطبيعة وهكذا لا يستطيع إدراك هذه الأشياء إلا في ضوء معرفته للأمور العامة التي تفاض عليه من الله وتقذف في عقله كمنة وفضل عليه.

وهكذا نجد يفسر المعرفة تفسيراً حسياً عقلياً تارة، كما نجد يفسرها تفسيراً إشراقياً تارة أخرى^(١٦).

وقد استخدم الفارابي الطريقين السابقين محاولاً التوفيق بينهما في حل بعض المشكلات التي كانت مثارة في ذلك الوقت "كمشكلة النبوة"، حيث يسلك النبي بالنسبة للفيلسوف جدلاً نازلاً فينطلق فيه نحو مدينته الفاضلة بالذات لأن الرسول أو النبي هو المبلغ للرسالة التي تعم الناس أجمعين مستوحياً إياها بمخيلته الفائضة عن العقل الفعال.

بينما نجد في خلال حديثه عن الفيلسوف يجعل منه مثلاً لعقل ميتافيزيقي يسلك طريقه دائماً إلى جدل صاعد يتحكم فيه العقل دون سائر القوى الأخرى.

ورغم اهتمام الفارابي بالعقل واعتماده الطريق البرهاني وثقته به، ورغم نقده للمقدمات الغير يقينية، إلا أنه لم يستخدم هذه المقدمات اليقينية التي تصل إلى مستوى البرهان في كل قضايا الطبيعة والميتافيزيقية. بل إن الفارابي وهو الحريص في كثير من كتبه، ورسائله ككتاب "الحروف" و "رسالة في العقل" على التمييز بين الطريق الجدلي الكلامي، والطريق الفلسفي البرهاني قد وقع بوعى أو دون وعى فيما كان يخشاه، قد استخدم مقدمات قائمة على الجدل في بعض القضايا التي سنشير إليها من خلال بحثنا مثل "تدليله على وجود الله" اعتماداً على التمييز بين الممكن والواجب بغيره والواجب بذاته. فقد استند إلى بعض الجذور الكلامية.

كما أن إصراره على أن تسلسل الموجودات وترتيبها يقوم على أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وأن هذا الترتيب من جهة أخرى يعتمد على فكرة الأفضل والأشرف، وهي فكرة ليست لها مبررات عقلية، فهي كيفية وليست تعبيراً كمياً. كل

ذلك قد بعد به إلى حد ما عن طريق البرهان الذي استند إليه واعتبره أحق بالثقة من غيره من الطرق الأخرى^(١٧).

هذا بالإضافة إلى أن الفارابي قد نحا بمنهجه منحاً صوفياً، وكلنا نعلم كيف يختلف المنهج العقلي عن المنهج الصوفي. فبينما دعائم المنهج العقلي البرهان والمقدمات اليقينية، والمصطلحات التي تحدد وفق المنهج العقلي، نجد المنهج الصوفي يقوم على دعائم قلبية أساسها الزهد والعبادة، ويعتمد المصطلحات التي تقوم على ركائز وجدانية، ومن هنا اختلف المقصود من ألفاظها.

وهكذا امتزج الجانبان في نسق الفارابي الفلسفي فاتسم مذهبه بأنه مذهب عقلي وما التصوف إلا كتاج له. فتصوفه إذن تصوف نظري يعتمد على الدراسة والتأمل. وطهارة النفس في رأيه لا تتم إلا عن طريق العقل والأعمال الفكرية أولاً وبالذات، والسعادة عقلية، والفضائل هي الفضائل الفكرية، وهكذا ينحرف الفارابي عن المتصوفين انحرفاً ظاهراً^(١٨).

ونحن لا ننكر نزعة الفارابي الصوفية لكن هذا التصوف كما ذكرنا على أساس نظري يعتمد على المعرفة والتأمل، كما أن الفارابي لا يؤمن بإمكان الاتحاد المطلق بين العقل البشري، والعقل الفعال لأن العقل المستفاد وهو أعلى مراتب العقل الإنساني يظل في وظيفته وطبيعته مختلفاً عن العقل الفعال.

فمنهجه إذن عقلي ذوقي "يواكب بين طبيعة العقل والنفس كما يقول "د. إبراهيم مدكور" مخالفاً بذلك رأى "كارادى فو" الذى يرى أن تصوف الفارابي ينفذ إلى كل شيء، والألفاظ الصوفية منتشرة في كل ناحية من مؤلفاته^(١٩).

ولو كان التصوف ينفذ في مذهب الفارابي بأكمله كما يقول "كارادى فو" لجعله الفارابي علماً مستقلاً قائماً بذاته، ولأضافة إلى مجموعة العلوم التي أحصاها في كتابه "إحصاء العلوم" كما أضاف علم الكلام أو علم الفقه. خاصة وإننا سنجد بعد الفارابي تطورات في تقسيم العلوم بحيث أدخلت علوم القلب أو التصوف بفروعها الكثيرة في تصنيف العلوم. كإحياء علوم الدين للغزالي، وتقسيم ابن خلدون للعلوم، أو ربما لجأ إلى وضع رسائل مستقلة في علم التصوف، كما فعل ابن سينا من بعده.

وهكذا لم يكن التصوف عند الفارابي سوى تعبير عن حالة وجدانية تأثر بها نظراً لانتشار الاتجاهات الصوفية في عصره وهو الذى كان يؤثر العزلة والوحدة

فوجد في هذه الاتجاهات ضالته المنشودة فمارسها عمليا وإن لم يجعلها من أساسيات منهجه الفكرى. كما تأثر بها في بعض كتاباته وإن كان الأغلب منها يعتمد على العقل والبرهان.

والفارابى وإن كانت تغلب على فلسفته الطريقة الاستنباطية حتى ليخيل إلينا أنه بعيد عن الواقع المتعين، يستعمل المفهومات والقضايا والأقيسة فى عالم فكرى خالص يحاول الوصول فيه إلى الماهيات فيصل إلى أوثق معرفة وأتمها، إلا أنه لم يقف عند حدود المنهج الاستنباطى فقط فى تناوله لموضوعات العلوم سواء كانت نظرية أو علمية. بل وجدناه يؤكد أن لكل موضوع وسيلة خاصة به. فالجزيئات المادية المتغيرة التى هى "موضوع العلم الطبيعى" تستند إلى الحس والتجربة والخيال، ولا يصح أن يستعمل فى معرفتها الفحص التعليمى، أى المنهج الرياضى الاستنباطى، أما موضوع "ما بعد الطبيعة" فإنه لما كان مجردا غير متحرك، ولا تعلق له بالهولى البتة، وكان واضحا أمام العقل وليس له مثال أو صورة فى النفس كان منهجه نظريا استنباطيا.

ولذلك الفارابى يؤكد فى كتابه "تحصيل السعادة" أنه يجب علينا أولا أن نقصد بكل مطلوب ما يجب. بناء على ذلك فالمناهج تتحدد لكل علم بحسب طبيعة موضوعه، إذ يقول "فإنه لا يمكن أن يكون طريق واحد يوقعنا فى المطلوبات اعتقادات مختلفة، بل يجب أن تكون الطرق التى توقعنا فى أصناف المطلوبات اعتقادات مختلفة، طرقا مختلفة لا نشعر باختلافها .. فينبغى أن نستعمل فى مطلوب ما طريقا شأنه أن يفضى بنا إلى اليقين، ونسلك فى مطلوب آخر طريقا نصير منها إلى ما هو مثاله أو خياله، أو طريقا يفضى بنا إلى الإقناع فيه والظن"^(٢٠).

وبناء على ذلك فإننا نخالف ما ذهب إليه "دى بور" من أن مذهب الفارابى يعتمد على القياس والنظر ويقوم بأكمله على المنطق الخالص، بينما تعتمد فلسفة "الرازى" على التجربة والاستقراء وتتجه دائما نحو الأمور المادية المتشخصة. وليس الأمر كذلك لأن هذين الشقين مظهران لمذهب واحد أعم منها، وكل ما هنالك هو أن الفارابى قد اهتم بدراسة الطبيعة ومبادئها وعللها ولواحقها، كما اهتم بدراسة الموجودات الطبيعية "نبات - حيوان - إنسان" إلى جانب اهتمامه بدراسة أحوال العالم سواء كان عالم ما تحت فلك القمر أو عالم ما فوق فلك القمر.

وقد اعتمد في دراسته للطبيعات الحس والخيال والتجربة، إلا أن اهتمامه بها ودراسة لها لم تكن إلا وسيلة للعبور إلى عالم ما بعد الطبيعة فاهتم بالجوانب المجردة من منطق، ورياضيات وأنظار صوفية بحيث أصبحت السمة الغالبة على مذهبه سمة العقل والاستنباط^(٢١).

ثانيا: أسس المنهج الفارابي وخصائصه:

يستند المنهج الفارابي إلى أسس هامة كان لها أثرها في تميزه عن بقية المناهج الأخرى، كما كان لهذه الأسس أهميتها في تشييد منهجه وإقامته على نحو يخالف منهج فلاسفة اليونان ومنطقيهم:

١- إعطاء المنطق مكان الصدارة في فلسفته:

تبين لنا مما سبق كيف أعطى الفارابي للعقل أهمية خاصة، وكيف اعتبره أخص الخيرات بالإنسان لأنه بالعقل صار الإنسان إنسانا، ومن هنا فقد اعتبر صناعة المنطق هي التي تحقق للإنسان هذا الكمال الخاص به، ويقرر صراحة أن صناعة المنطق هي "أول صناعة ينبغي أن يشرع فيها من صنائع العلوم"^(٢٢)، وما ذلك إلا لأن المنطق هو العلم الذي نعلم به الطرق التي توصلنا إلى تصور الأشياء وإلى تصديق تصورها على حقيقتها.

ثم بين فائدة هذه الصناعة للعقل فقال "ومنفعة هذه الصناعة إنها هي وحدها تكسبنا القدرة على تمييز ما تنقاد إليه أذهاننا هل هو حق أو باطل"^(٢٣) ثم إنه عن طريقها يحصل لنا اليقين "فصناعة المنطق إذا استعملت حصل بها العلم اليقين بجميع ما تشتمل عليه هذه الصناعة، ولا سبيل إلى اليقين بالحق في شيء مما يلتمس علمه دون المنطق"^(٢٤).

ونظرا لهذه الأهمية التي أعطاها الفارابي للمنطق فقد اعتبره مقدمة وآلة للعلوم وقدمه على سائر العلوم لأن قوانينه تعصم الذهن من الزلل في الأحكام ولهذا فقد أوجب الكلام فيه قبل الخوض في سائر العلوم المحتاجة إليه^(٢٥).

وسوف نرى كيف تغلغل المنطق في جوانب فلسفة الفارابي الطبيعية، والإلهية حتى أنه تساءل هل يعد الوجود في جملة المعاني الكلية؟ أي هل هو صفة تحمل على موضوع؟، وأجاب الفارابي على ذلك بأن الوجود علاقة نحوية أو علاقة

منطقية، وليس هو بالمقولة التي تصدق على شيء موجود بالفعل بحيث يمكن حمله على الشيء في قضية، إذ ما وجود الشيء إلا الشيء نفسه^(٢٥).

وحين سئل عن القضية "الإنسان موجود" هل هي ذات محمول أم لا أجاب بقوله: هذه مسألة تختلف القدمات والمتأخرون فيها، فقال بعضهم أنها غير ذات محمول، وبعضهم قالوا أنها ذات محمول. وعندى أن كلا القولين صحيح من جهة وجهة، وذلك أن هذه القضية وأمثالها إذا نظر فيها الناظر الطبيعي الذي هو نظره في الأمور فإنها غير ذات محمول لأن وجود الشيء ليس غير الشيء، والمحمول ينبغي أن يكون معنى الحكم بوجوده أو نفيه عن الشيء. فمن هذه الجهة ليست هي قضية ذات محمول. أما إذا نظر إليها الناظر المنطقي قلبها مركبة من كلمتين هما أجزاؤها وأنها قابلة لذلك للصدق والكذب، فهي بهذه الجهة ذات محمول والقولان جميعا صحيحان لكن لكل واحد منهما جهة^(٢٦).

٢- بروز الحس النقدي عند الفارابي :

كما أن تفضيل الفارابي لطريق البرهان يوضح لنا عنصرا هاما من العناصر التي اتسم بها المنهج الفارابي وهو نقده للمتكلمين. وقد كان الفارابي من أوائل الفلاسفة الذين تعرضوا بالنقد لمنهج المتكلمين حيث اتهمهم بأنهم أساءوا استخدام منطق أرسطو وقصوره على الدفاع عن الدين فوقفوا عند حدود الجدل ولم يتجاوزوه إلى البرهان.

والدارس لكتابه "الحروف" يلاحظ حسا نقديا دقيقا، فهو حين يبحث في أصل اللغة وعلاقتها بالفلسفة والملة، ويأتي بالحروف مبينا معانيها وتركيب ألفاظها، كان يعرض لآراء الجمهور والمتشككين في كل مسألة وينقدها، ثم يأتي بالقول الفصل فيها.

وقد مر بنا سابقا كيف أنه نهض بتنفيذ آراء الطبيب الفيلسوف "محمد بن زكريا الرازي"، كما ألزم نفسه بالرد على "ابن الراوندي" في بعض مذهبه^(٢٨).
وها هو على سبيل المثال ينتقد فيلسوف العرب "الكندي" في كتابه "إحصاء الإيقاع" لأنه لم يتكلم بما تكلم به في بصيرة نفسه بالإيقاعات، وإنما تبع "إسحق الموصلي" وقلده.

وهكذا ينتهي الفارابي إلى أنه "ليس ينبغي أن نجعل ما كتبه الكندي في ذلك رأيا إذا كان متبعا في جميع ذلك رأى غيره من غير أن يكون فيه بصيرة نفسه أصلا ولا بوجه من الوجوه" (٢٩).

ويقول د. محسن مهدي "والذي ينظر في كتاب الفارابي في "النكت" يجد أن، جمع فيها تذاكير لو تفرغ لتأليفها كتابا لكان أشد وأبلغ ما نقده ناقد لما ذهب إليه من يسميهم الكندي "أصحاب الفلسفة النجومية" (٣٠).

ونود أن نشير إلى أننا إذا كنا نجد عند الفارابي حسا نقديا، فإن هذا إن دل على شيء فإنما يدل على تمسكه بخصائص الفكر الفلسفي، إذ لا يخفى علينا أن المفكر إذا أراد أن يقدم لنا فكرا فلسفيا، فإن هذا الفكر الفلسفي لابد أن يقوم على أساس النقد لا مجرد المتابعة لآراء الآخرين. لأن المفكر لو كان متابعا لآراء الآخرين مقلدا لهم، فإنه لا يستحق أن يسمى فيلسوفا ولا يصح أن نقول أنه يكتب في مجال الفلسفة (٣١).

٣- أن منهج الفارابي خاصة وفلسفته عامة قد نبعت من تأريخيته (*):

أي أننا سنحاول أن نبين أن هذا المنهج هو منهج خاص بالفارابي، وهذه الفلسفة فلسفة الفارابي وإن كانت هناك مؤثرات متعددة واسترشاد بآراء الآخرين، إلا أن هذا لم يقض على خاصيات الفارابي وأصالته.

وسنلاحظ أن الاتجاه الفكري الذي تبناه فلاسفة العرب لم يعتمد كلية على مدرسة متشخصة من مدارس الإغريق بحيث ينفرد الفيلسوف بها دون سائر الاتجاهات الأخرى، بل انعكست محاولتهم على قضية التوفيق بين الفلسفة والدين. ومن هنا كان تأثيرهم بالفكر اليوناني سواء أفلاطوني، أو أرسطوطاليسي أو أفلوطيني ولكنهم تناولوه من خلال منظور إسلامي فاختلفت نظرياتهم الفلسفية عن مثيلاتها من اليونانية.

وبالنسبة لفيلسوفنا، فقد تأثر بكبار فلاسفة اليونان خاصة أرسطو، وأفلوطين (من خلال نسبة كتاب أثولوجيا إلى أرسطو وهو في الواقع لأفلوطين)، فقرأ مؤلفاتهم في مختلف فروع الفلسفة وشرح بعضها وعلق على البعض الآخر، ونبد ما كان لا يتوافق منها مع عقيدته أو أوله تأويلا خاصا.

وقد يبدو للعيان تنافر هذه الاتجاهات، وكيف تظهر كلها فى مفكر واحد كالفارابى مثلاً. ولكن الفارابى وهو صاحب الشخصية المستقلة إلى حد كبير، كانت لديه القدرة على أن يطلع على الكثير من الآراء والاتجاهات ويهضمها جيداً، ثم يقول بآراء جديدة وإن كانت فيها بعض الجذور التى استفادها من الآخرين إلا أنها آراء خاصة به وحده.

وهكذا لولا سمة العقل التى غلبت عليه من جهة، وعملية المزج والدمج التى حاول أن يقوم بها متسلحاً بحقائق الوحي من جهة أخرى، لما انتهى إلى النتيجة الأساسية التى حاول أن يصل إليها سواء بمنهجه فى التوفيق بين آراء الفيلسوفين الكبيرين أفلاطون وأرسطو، أو فى التوفيق بين الفلسفة والدين. تلك النتيجة هى وحدة الحقيقة وأنه لا تعارض أو تناقض بين ما تقتضيه العقيدة الدينية، وما يقتضيه العقل بمنطقه.

هناك إذن أثر أفلاطونى، ظهر واضحاً فى إلهيات الفارابى، وخاصة فى اعتقاده أن النفس أو الجزء الناطق فيها جوهر روحى خالد، كما ظهر فى اهتمامه بالرياضيات أو علم التعاليم الذى اعتبره الفارابى السبيل إلى معرفة مبادئ الوجود. إلا أن الفارابى قد أوله تأويلاً خاطئاً من بعض زواياه. حينما حاول أن يجمع بين آرائه وآراء أرسطو. فأول المثل لتتمشى مع الصور التى يقول بها أرسطو، كما جعله يقول بحدوث العالم رغم أن كليهما يقولان بقدمه. وهكذا فقد جانبه الصواب فى فهم بعض آرائه^(٣٦). كما أن هناك أثر أرسطى كان أوضح فى فلسفة الفارابى من الأثر الأفلاطونى، فالطابع العام لفلسفته الطبيعية هو الطابع الأرسطى، والفارابى يكاد يتفق مع أرسطو فيما يتعلق بالأفكار الأساسية فى علم الطبيعة بمعناه، ومادته المعروفين حتى ذلك العهد اتفاقاً تاماً. أعنى أنهما يتفقان تقريباً فى النواحي العلمية الكونية بالمعنى الضيق. إلا أن الفارابى قد اختلف مع أرسطو فى النواحي الميتافيزيقية خصوصاً مسألة قدم العالم والأصول التى تقوم عليها وكذلك فكرة الألوهية وصفاتها وعلاقتها بالكون.

ويرجع اهتمام الفارابى بأرسطو إلى شرحه لأكثر كتبه المنطقية والطبيعية والأخلاقية، ولذلك جاءت شروحه فريدة من نوعها لتضلعه فى علم المنطق وسموه فى النظريات العقلانية. ويعلل مونك "استحواذ أرسطو على اهتمام فلاسفة الإسلام

بقوله، أن العرب قد انتخبوا أرسطو، وفضلوه على غيره لأن طريقته التجريبية كانت أقرب إلى نزعاتهم العلمية من مذهب أفلاطون الخيالي، ولأن منطقته كان سلاحا نافعا في المسائل الخلافية القائمة بين المدارس اللاهوتية المختلفة^(٣٣).

والفارابي حينما درس أرسطو وشرح مؤلفاته، فإنه أضاف إلى فلسفته عناصر من المذهب الأفلوطيني وقد تابعه ابن سينا في ذلك، ومن هنا فقد اختلف مثلا عن ابن رشد الذي درس أرسطو فقط متسلحا بالعقيدة الإيمانية^(٣٤).

كذلك كان للأفلاطونية المحدثة تأثيرا كبيرا على الفارابي نظرا لما اتسمت به من الطابع الروحي الذي يقترب من طبيعة الأديان، فظهر هذا الأثر واضحا في إلهيات الفارابي، ونتج عنه القول "بالفيض" الذي أصبح السمة العامة التي تميز مذهب الفارابي في الوجود والمعرفة، وعالم ما فوق فلك القمر ومراتب عقوله، ثم الأجسام السماوية وتأثيرها في عالم الكون والفساد.

كذلك لا يعدم الفارابي أثرا صابئيا حرانيا وهو الذي قضى فترة من حياته الفكرية في "حران" معقل الفكر الوثني الشرقي. وقد أثر هذا الفكر الوثني على اتجاه الفكر الفلسفي عند العرب من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا، ولا يخلو علم الكلام من وشائج قربي معهم أيضا. وقد أدى ذلك إلى قولهم بارتباط النفوس بالأفلاك، وعقلانية الفلك وتقديسه، وتطلعات النفس البشرية نحوه^(٣٥).

وما يقال عن الأثر الصابئي على الفكر الفارابي، يُقال أيضا على النزعة الشيعية الإسماعيلية والتي تكمن إلى حد ما في محاولته الجمع والتوفيق بين آراء الفلاسفة القدامى وبيان أن الحقيقة الفلسفية لا تتعدد بتعدد المذاهب بل الحقيقة واحدة^(٣٦).

وأخيرا فإننا لا يمكن أن ننكر أن الفارابي وهو يواجه كل هذه الاتجاهات المختلفة، إنما كان يستند في بناء نسقه الفلسفي على عناصر إسلامية بارزة. إلا أننا نود أن نشير إلى أن المصدر الإسلامي عنده لا يعني أن آراءه في هذه المجالات لابد أن تتفق مع الدين. إذ أن كل ما نقصده هو القول بأن الدارس لفلسفته يجد جذورا دينية إسلامية لا يمكن إغفالها. وهذه الجذور الدينية الإسلامية إذا كانت تبدو بعيدة في بعض الأحيان عن الفهم للدين، فإن سبب ذلك يكمن في أن الفارابي قام بتأويلها على نحو خاص.

وهكذا يمكن القول بأن الفارابي وإن اقتبس مناهج اليونان واستعار طرق استدلالاتهم إلا أنه في الوقت ذاته حدد موقفه إزاءها فأبطل جانباً منها، وأبقى جانباً، وتعصب لآخر، وليس في هذا ضير، فالفكر الفلسفي أخذ وعطاء في كل مراحل المتطورة. فالفلسفة الفارابية حصيلة حوار لا عملية نقل، وهذا ما ميزها عن غيرها من الفلسفات الأخرى.

وعلى ذلك فنحن نرفض اتجاه البعض إلى تجزئة فلسفته مدعين بأن هذا العنصر إسلامي، والآخر يوناني، والثالث إسماعيلي مستوحى من تعاليم الشيعة، كما ذهب إلى ذلك الأستاذ "جوزيف الهاشم" عندما قال: "إن مذهب الفارابي انتقائي لأنه ينتقى من أئمة الفكر الإغريقي، وتوفيقى لأنه يوفق بين نظريات الفلاسفة وبين الدين الإسلامي" (٣٧).

أو كما يقول د. سامي النشار "... كان الفارابي يونانياً في تفكيره ... انفصل عن نطاق الأمة الإسلامية وكرهته ولعنته حتى يومنا هذا" (٣٨).

فمثل هذه الأقوال والاتهامات لا تدل إلا على التعصب والتعسف إزاء فيلسوف عبقرى كتب له الخلود في عالم الفكر. وحقيقة الأمر أن فلسفة الفارابي لها شخصيتها الذاتية المستقلة، وهي واحدة، وإن تشعبت آفاقها.

لقد جاء فكره مختلفاً عن فكر الآخرين، إذ لا يخفى علينا أن أي إبداع في مجال العلوم الإنسانية لابد أن يقوم على الذاتية، وعلى النقد، وعلى التفكير الحر المستقل، وواضح أن هذه الجوانب كلها تتنافى تماماً مع التقليد. إن المقلد كما يقول "د. عاطف العراقي": يتلاشى فكره في خضم فكر الآخرين لأنه لا يختلف في فكره عن فكر هؤلاء الذين أخذ عنهم أفكاره (٣٩).

٤- اتصاف الفلسفة الفارابية بالدقة والعمق:

سار الفارابي في عرض أكثر مؤلفاته على أسلوب يمتاز بالقصد في اللفظ، والعمق في المعنى، والدقة في التعبير والقوة والتماسك وحسن الانسجام مع ربط المواضيع ربطاً محكماً منطقياً. وفي ذلك يقول "كارادى فو" إن لفكره وثبات كوثبات الفنان، وله منطق مرهف متفاوت، ولأسلوبه مزية الإيجاز العميق.

وكان الفارابي يعايش النصوص وهذا أدق خصائص المنهج، وقد وجد مكتوبا بخطه على "كتاب النفس لأرسطوطاليس" قرأت هذا الكتاب مائة مرة، ويقال أنه قرأ السماع الطبيعي لأرسطو أربعين مرة ومع ذلك يقول إننى محتاج لمعاودته^(٤٠) ولذا فقد تميزت مؤلفاته بالدقة وتميز صاحبها بالصبر والتأني. فقد كان الفارابي يكتب الفصول العديدة، ويعيد كتابتها وتحريرها وتصنيفها ثم يتركها لمدى طويل، ثم يعود وينظر ويدقق فيها من جديد. لم تكن قراءة الفلسفة وصياغتها بالشىء اليسير، ولهذا جاءت ألفاظه وتعابيرها فى مصنفاته تحمل التكرار^(٤١).

٥- اختلاف المنهج الفارابي عن المنهج اليونانى:

إذا كان فلاسفة الإسلام وخاصة الفارابي قد أعجبوا بالمنطق الأرسطى فشرحوه وهذبوه وقربوه من العقول فى ذلك الوقت، فإن هذا لا يعنى أنهم طبقوه والتزموا به فى مناقشتهم واستدلالاتهم وأبحاثهم، وما ذلك إلا لأن القضايا التى عالجوها كانت تمس صميم حياتهم الإسلامية، فاستخدموا فى تناولهم تلك القضايا المنطق الأرسطى مع تحوير فى بعض أسسه بما يتمشى مع جوهرهم الروحى، فاختلف المنهج الإسلامى عن المنهج اليونانى فى معالجة تلك القضايا. فإذا كان المنطق الأرسطى يتميز بأنه منطق ثنائى القيم، فإن المنطق الفارابى الإسلامى. يتميز بأنه منطق ثلاثى القيم.

هذا المنطق الخاص لا يتقيد بمبدأ الثالث المرفوع، فالقضية ليست إما صادقة أو كاذبة لا غير، بل هناك دوما فى المنطق العربى الإسلامى قيمة ثالثة. وعلى سبيل المثال: فإذا كان التقليد الأرسطى يميز بين الواجب، والممكن. فإن فلاسفتنا وخاصة الفارابي قد أضافوا إلى القدم والحدوث قيمة ثالثة هى "القديم بالزمان الحادث بالذات" كما أضاف الفارابي إلى العلم بالكليات، والعلم بالجزئيات، ما أسماه "العلم بالجزئيات على نحو كلى".

إن هذا المنطق الثلاثى الذى يشكل البناء الأساسى لمذهب الفارابي الفكرى مستمد أساسا من بنية الفكر الإسلامى التى تتحرك فيه العلاقات بين ثلاثة أركان: الله - الإنسان - العالم. فى حين أنها فى المنطق اليونانى الثنائى القيم تتحرك بين ركنين فقط هما: الإنسان والعالم، أما الآلهة فهى عندهم من صنع البشر وهى آخر ما يوجد. فالمادة أولا، ثم الإنسان ثانيا، ثم الآلهة بعد ذلك^(٤٢).

ومن هنا فقد اختلف المنهج العربى عن المنهج اليونانى، وتميز المنهج الفارابى بأنه ثلاثى القيم، بينما منهج أرسطو ثنائى القيم.

ثالثا: المنهج وعلاقته بتصنيف العلوم وإحصائها:

يعد الفارابى أول من عنى بتصنيف العلوم وإحصائها من بين فلاسفة العرب ومتكلميهم، ومن هنا فقد كان كتابه "إحصاء العلوم" هو أول مرجع عربى يحصى العلوم المشهورة فى عصره علما علما، ويعطى القارىء فكرة واضحة عن موضوع كل علم ومنفعته النظرية والعلمية.

ويرى "مونك"، و"فارمر" أن هذا الكتاب يدل على أن الفارابى هو أول من وضع النواة لدوائر المعارف فى العالم. وقد أيد هذا القول "الشيخ مصطفى عبد الرازق" فقال "فليس مجانباً للحق قول من يرى أن الفارابى هو أول من وضع دائرة المعارف ولسنا نعرف من قبل الفارابى من قصد إلى تدوين جملة المعارف الإنسانية فى زمنه موطأه مجملة يسهل تناولها على المتأدبين"^(٤٣).

"فالكندى" الذى سبق الفارابى بنحو مائة عام لم يورد إحصاءاً للعلوم كما فعل الفارابى، وإنما يذكر أسماء كتب أرسطو فى علوم الأخلاق والسياسة وهو ما يقصده أرسطو بالعلم العملى، ثم يضيف إلى العلوم الفلسفية المعروفة عند أرسطو، العلوم الدينية التى هى بالوحى ومن الله، ثم يتحدث عن الرياضيات ويجعل لها المقام الأول من حيث الابتداء بها فى التعلم فهى تسبق العلم الطبيعى والمنطق^(٤٤).

كما أنه يذكر أن الفلسفة تنقسم إلى علم وعمل وذلك لأن النفس تنقسم إلى قسمين هى العقل، والحس. فالعلم هو القسم العقلى، والعمل هو القسم الحسى^(٤٥).

وما ذكره الكندى لا يعد إحصاءاً للعلوم ولا تصنيفاً لها. فلم تكن فكرة إحصاء العلوم قد تبلورت عند فيلسوف العرب بعد رغم إطلاعه على تصنيفات أفلاطون وأرسطو للعلوم.

ولا شك أن كتاب الفارابى "إحصاء العلوم" كانت له أهمية كبرى فى تاريخ الفكر الفلسفى، إذ أنه يتضمن إحصاءاً للعلوم المعروفة فى عصره، وبالتالي فقد كان له اتصال وثيق بمنهج الفارابى فى العلوم.

فإذا كان المنهج يعد الطريق الذى يتوصل بواسطته إلى نتيجة ما، فإنه يشار به كذلك إلى التنظيم أى يشير إلى فعل الإنسان الذى تبلور على ضوئه الأفكار

والأحكام والبراهين المتباينة^(٤٦). ومن هنا كان كتاب الفارابي "إحصاء العلوم" بمثابة تنظيم عقلي "للعلم الإنساني كتب في عصر بلغ فيه الفكر العربي أوجه في تفهم أمور العلم واللغة وضرورة التعبير عما ينظر الإنسان فيه ويعقله^(٤٧).

ويطلعنا الفارابي على مراده من تأليف كتابة هذا منذ البداية فيقول "قصدا من هذا الكتاب أن نحصى العلوم المشهورة علما علما، ونعرف جمل ما يشتمل عليه كل واحد منها، وأجزاء كل ماله أجزاء، وجمل ما في كل واحد من أجزائه"^(٤٨).

وبهذا الكتاب يقدر الإنسان كما يقول الفارابي أن يقايس بين العلوم فيعلم أيها أفضل، وأيها أنفع، وأيها أتقن وأوثق وأقوى، وأيها أوهن وأوهى وأضعف. وهكذا فالإحصاء يساعدنا من ناحية المنهج على الموازنة بين العلوم حتى نتبين أفضلها وأوثقها وأتقنها، أراد أن يكون مختصرا لعلوم عصره أراد أن يحصى العلوم المشهورة علما علما ليبين الحقائق النظرية والعلمية التي تفصح عنها طبيعة العلوم المتداخلة والمتشابهة^(٤٩) ولهذا فقد أدرك القدامى قبل المحدثين قيمة هذا الكتاب حتى قال فيه "ابن صاعد الأندلسي" ثم له بعد هذا كتاب شريف في إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها لم يسبق إليه ولا ذهب أحد مذهبه فيه ولا يستغنى طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به وتقديم النظر فيه^(٥٠).

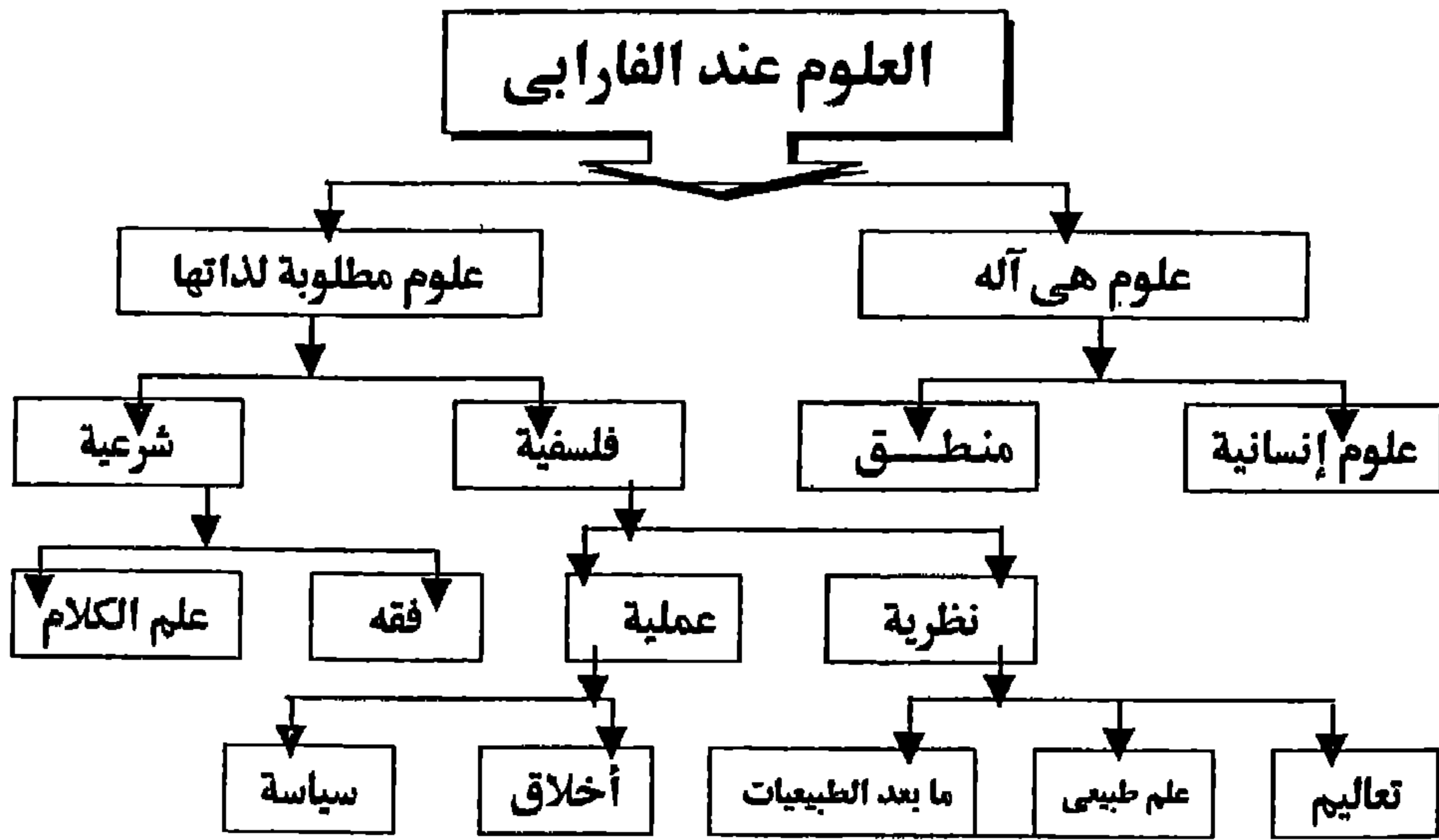
إذن فالفارابي في هذا الكتاب يورد إحصاءا للعلوم لا تصنيفا لها وقد جعله الفارابي في خمسة فصول كما ذكرنا سابقا وهي علم اللسان، وعلم المنطق، وعلم التعاليم، والعلم الطبيعي والعلم الإلهي، ثم العلم المدني وعلم الفقه وعلم الكلام^(٥١). أما تصنيف العلوم عند الفارابي فقد أورد في بعض كتبه، وقد اشتمل كل مؤلف منها على تصنيف يختلف بعض الشيء عما ورد في مؤلف آخر، ولذا فإن الصورة الكاملة لتصنيف العلوم عنده لا يمكن أن توجد إلا بجمع أقواله في هذا المجال من كتبه المختلفة ومقارنتها، وهو ما سنحاول أن نقوم به في هذا الفصل.

فقد ذكر في كتابه "التنبيه على سبيل السعادة" إن الصنائع صنفان صنف مقصوده تحصيل الجميل، وصنف مقصوده تحصيل النافع، والصناعة التي مقصودها تحصيل الجميل فقط هي التي تسمى الفلسفة والحكمة على الإطلاق "ولما كان الجميل صنفين": صنف به يحصل معرفة الموجودات التي ليس للإنسان فعلها وهذه تسمى النظرية، والثاني به يحصل معرفة الأشياء التي شأنها أن تفعل والقوة على

فعل الجميل منها، وهذه تسمى الفلسفة العملية والفلسفة المدنية. والفلسفة النظرية تشتمل على ثلاثة أصناف من العلوم أحدها علم التعاليم، والثاني العلم الطبيعي، والثالث علم ما بعد الطبيعيات... والفلسفة المدنية صنفان: أحدهما يحصل به علم الأفعال الجميلة، والأخلاق التي تصدر عنها الأفعال الجميلة... وهذه تسمى الصناعة الخلفية، والثاني يشتمل على معرفة الأمور التي بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن... وهذه تسمى الفلسفة السياسية فهذه أجزاء صناعة الفلسفة^(٥٢).

وفي كتاب تحصيل السعادة نجد الفارابي يصنف العلم النظري على أساس مادية العلم أو تجرده^(٥٣).

وفي كتابه الجمع بين رأيي الحكيمين يقول "موضوعات العلوم ومواردها لا تخلو من أن تكون إما إلهية وإما طبيعية وإما منطقية وإما رياضية أو سياسية"^(٥٤). وعلى هذا الأساس يمكننا أن نستعين بما وضعه "د. الألوسي"^(٥٥) كتخطيط متكامل للعلوم عند الفارابي وهي:



وهذا التصنيف للعلوم عند الفارابي يتباين في بعض أسسه مع تصنيف أرسطو بينما حصر المعلم الأول في منهجه العلوم بثلاث: نظرية (كالرياضيات والطبيعيات) وشعرية (كالجدل والبلاغة والشعر) وعملية إنتاجية (كالأخلاق والاقتصاد والسياسة)، نجد الفارابي قد حصرها في فرعين رئيسيين: نظرية وعملية^(٥٦).

كما نجد فيه بعض الملامح من تقسيم أفلاطون للعلوم إلى سفلى وهى الطبيعية ووسطى هى الرياضة، وعليا وهى معرفة المبدأ الأول أو المثل. هذا التقسيم للعلوم قد ذكره الفارابى فى كتابه "أغراض الحكيم - فيما بعد الطبيعة - إذ يقول " العلوم الجزئية منها - علم الطبيعة ... وعلم الهندسة وعلم الحساب. . وأما العلم الكلى فهو الذى ينظر فى الشئ العام لجميع الموجودات. وكذلك أعطى الفارابى لعلم التعاليم والرياضيات نفس القيمة والمكانة التى أعطاها له أفلاطون فى تقسيمه^(٥٧).

وهكذا جعل الفارابى موضوع الفلسفة يشمل كل أصناف المعرفة من الطبيعيات والإنسانيات من الوجهين النظرى والعملى "النظرية هى التى إذا علمها الإنسان لم يمكنه أن يعملها، والعملية هى التى إذا علمها الإنسان أمكنه أن يعملها"^(٥٨).

وهكذا فمهما تعددت موضوعات العلوم فهى موضوعات للفلسفة، وهو يؤكد ذلك بقوله "موضوعات العلوم وموادها لا تخلق من أن تكون إما إلهية وإما طبيعية وإما منطقية وإما رياضية أو سياسية، وصناعة الفلسفة هى المستنبطة لها والمخرجة لها"^(٥٩).

وإذا كنا قد ذكرنا فى البداية أن الفارابى كان من أوائل الفلاسفة الذين اهتموا بإحصاء العلوم وتصنيفها فمما لا شك فيه أن من جاء بعده من الفلاسفة والمفكرين قد تأثروا بمنهجه فى التصنيف. فقد اعتنى إخوان الصفا بإحصاء العلوم ووضعوا رسائلهم التى هى أشبه بدوائر المعارف على غرار إحصاء الفارابى للعلوم وتصنيفها^(٦٠).

كذلك يتابع ابن سينا الفارابى ويأخذ بتقسيمه للعلوم وإن كان لم يشر إلى ذلك فى مصنفاته. وكما يقول "د. ماجد فخري" إن ما أورده ابن سينا فى تقسيم العلوم لا يزيد شيئا عما وضعه الفارابى فى إحصاء العلوم"^(٦١).

ولم يقتصر هذا الأثر على فلاسفة العرب وإنما كان تأثيره الكبير على فلاسفة أوروبا العصور الوسطى كما أشرنا إلى ذلك سابقا.

وهكذا بقي تصنيف العلوم عند الفارابي وإحصائها مصدر ثراء للفكر في مجالاته النظرية، حيث تمسك به المفكرون ولفترة طويلة من الزمان جنباً إلى جنب مع التجديد والابتكار الذي بعثه العلماء العرب في مسيرة العلم.

رابعاً: موضوع العلم الطبيعي ومنهجه:

يحتل العلم الطبيعي في مذهب الفارابي الفلسفي مكان رئيسي، وإن كان يأتي في المرتبة الدنيا في تقسيم العلوم عنده "حيث اعتبره مرحلة للوصول إلى معرفة الفلسفة الأولى.

وهو يعرفه بأنه "البحث في الأجسام الطبيعية، وفي الأعراض التي قوامها في هذه الأجسام، ويعرف الأشياء التي عنها والتي بها والتي لها توجد هذه الأجسام والأعراض التي قوامها فيها"^(١٢).

فوظيفة العلم الطبيعي إذن وفقاً لتعريف الفارابي هي أن يعرف كل جسم طبيعي مادته، وصورته وفاعله والغاية التي لأجلها وجد ذلك الجسم. هذا من جهة وجود الجسم الذي هو موضوع العلم الطبيعي. أما من جهة أعراض هذا الجسم فوظيفته أن يعرف ما به قوامها، والأشياء الفاعلة لها، والغايات التي لأجلها تلك الأعراض. وبهذا يكون العلم الطبيعي عند الفارابي علم يعلل وجود الأجسام الطبيعية وبظواهرها"^(١٣).

ويدخل الفارابي هذا العلم ضمن نطاق العلوم الجزئية ويرى أنها هي التي موضوعاتها بعض الموجودات أو بعض الموهومات فينظر في الجسم من جهة ما يتحرك ويتغير ويسكن عن الحركة، ومن جهة ماله مبادئ ذلك ولواحقه"^(١٤).

وهكذا يتحدد موضوع العلم الطبيعي وكما يقول الفارابي، "العلم الطبيعي له موضوع يشمل على جميع الطبيعيات ونسبته إلى ما تحته نسبة العلوم الكلية إلى العلوم الجزئية، وذلك الموضوع هو الجسم بما هو متحرك وساكن، والمتحرك فيه وعنه هو الأعراض اللاحقة من حيث هو كذلك لا من حيث هو جسم فلكي أو عنصرى مخصوص، ثم النظر في الأجسام الفلكية والاسطقسية نظراً أخص من ذلك فإن النظر في موضوع هذا الجسم هو جسم مخصوص لا الجسم المطلق ثم يتبع ذلك النظر فيما هو أخص منه وهو النظر في الأجسام الفلكية والاسطقسية نظراً أخص من ذلك فإن النظر في موضوع هذا الجسم هو جسم مخصوص، ثم النظر في

الأجسام الأسطقسية مأخوذة مع المزاج وما يعرض لها من حيث هي كذلك، ثم يتبع ذلك النظر فيما هو أخص منه وهو النظر في الحيوان والنبات وهناك يختتم العلم الطبيعي، أما الأجسام الفلكية فإنها لما كانت بسيطة ولم يعرض لها المزاج وكانت صورها موقوفة على موادها لم يكن يتعلق به نظر أخص منه^(٦٥).

أما الأقسام التي يشملها العلم الطبيعي فيرى الفارابي أنها تنقسم إلى ثمانية أجزاء وذلك طبقاً للنظرة الأرسطية حيث^(٦٦) يرد كل قسم منها في كتاب خاص من كتب أرسطو وهي:

١- الأعراض والمبادئ المشتركة بين جميع الأجسام الطبيعية (كما في السماع الطبيعي).

٢- الأجسام أو الجواهر البسيطة (كما في كتاب السماء).

٣- كون الأجسام الطبيعية وفسادها (كما في كتاب الكون والفساد).

٤- مبادئ الأعراض والانفعالات التي تخص الأسطقسات (العناصر) (كما في الكتب الثلاث الأولى من الآثار العلوية).

٥- الأجسام المركبة من العناصر (كما في الكتاب الرابع من الآثار العلوية).

٦- الأجسام المعدنية (كما في كتاب المعادن).

٧- النبات (كما في كتاب النبات).

٨- الحيوان ويشمل الإنسان (كما في كتاب الحيوان وكتاب النفس)^(٦٧).

وما ذكره الفارابي عن تعريف العلم وأقسامه يعود الفضل فيه إلى "أرسطو" إلى حد كبير، كما يعود إلى سلفه "الكندي" الذي كان متأثراً بأرسطو أيضاً حيث جعل علم الطبيعة هو علم الأشياء المتحركة، وأن الطبيعة علة الحركة والسكون عن حركة^(٦٨). كما أن بعض فلاسفة الإسلام كابن سينا قد حدا حدوه في هذا التقسيم^(٦٩).

ولم يقف الفارابي عند حدود عرض أقسام العلم الطبيعي فقط، وإنما أشار أيضاً إلى المنهج المتبع في دراستها، ونقطة البدء بالنسبة لعالم الطبيعة فقال "أنه يتبدى فينظر في الأجسام، وفي الأشياء الموجودة للأجسام، وأجناس الأجسام وهي العالم، والأشياء التي يحتوى عليها العالم، وبالجملة هي أجناس الأجسام المحسوسة أو التي توجد لها الأشياء المحسوسة وهي الأجسام السماوية ثم الأرض

والماء والهواء وما جانس ذلك من نار وبخار وغير ذلك، ثم الأجسام الحجرية والمعدنية التي على سطح الأرض وفي عمقها، ثم النبات، والحيوان غير الناطق، والحيوان الناطق.

هذه هي جملة الأجسام التي يبحثها عالم الطبيعة إلا أن الفارابي يشير إلى أنه ينبغي عليه أن يعطى في كل واحد من أجناس هذه الأجسام وفي كل واحد من أنواع كل جنس وجوده، ومبادئ وجوده كلها. فيعطى في كل واحد منها: أنه موجود، وماذا وجوده وبماذا وكيف وجوده، ولماذا وجوده ولأجل ماذا وجوده. وليس يقتصر في شيء منه على مبادئه القريبة بل يعطى (مبادئ مبادئ مبادئه) إلى أن ينتهي إلى أقصى المبادئ الجسمانية التي له^(٢٠).

معنى ذلك أن عالم الطبيعة يثبت مبادئ الموجودات إن كانت لجزء جزىء منها. أما إذا كانت هذه الأجسام أو الموجودات تشترك في مبادئ أول تعمها جميعا فإن إثبات هذه المبادئ لا يدخل في صناعة الطبيعيين، بل يقوم صاحب العلم الإلهي بذلك. فبيان مبادئ العلوم الجزئية يقع على عاتق صاحب الكلى أى العلم الإلهي^(٢١) يقول الفارابي "نحن نثبت في الطبيعيات مبدأ الوجود والحركة من عوارض العلم الطبيعي ثم نبحث عن ذلك المبدأ وأنه هو جوهر أو عرض فيكون هذان المعنيان من عوارض العلم الطبيعي وكذلك نثبت في الإلهيات مبدأ الوجود ثم نبحث عنه بأنه ذلك المبدأ هل هو جوهر أم ليس بجوهر. وإنما نثبت المبدأ للموجود في هذا العلم لماله مبدأ وهو المعلول، وإذا كان كذلك كان إثبات المبدأ لبعض الموجود لا لكله وهذا يكون في علم آخر فوقه"^(٢٢).

وهكذا فالفارابي في نظريته للعلوم الطبيعية وصلتها بالعلم الإلهي لم يتحرر من تلك النظرة الأرسطية التي تذهب إلى أن الصنائع الجزئية لاتبين أسباب الأمور، وإنما تبينها الفلسفة الأولى.

ولو كان الفارابي قد قال باستقلال العلم الطبيعي عن العلم الإلهي لتمكنت العلوم الطبيعية من التقدم إلى حد كبير.

خامسا: موضوع العلم الإلهي^(٢٣) ومنهجه:

جعل الفارابي العلم الإلهي آخر العلوم النظرية بعد ذكره للعلم الرياضي والعلم الطبيعي، لأنه رأى كما رأى أرسطو أن العلم الإلهي هو أهم العلوم وأشرفها

وأن ما سواه من العلوم خدم وتبع له إذ يقول "فضيلة العلوم والصناعات إنما تكون بإحدى ثلاث: إما بشرف الموضوع، وإما باستقصاء البراهين، وإما بعظم الجدوى الذى فيه سواء أكان منتظر أو مختصراً، وقد يجتمع الثلاثة كلها أو الإثنان فى علم واحد كالعلم الإلهى"^(٧٤).

وهذا العلم لا يفتقر فى وجوده إلى المادة ولا إلى الحركة ويسمى الفلسفة الأولى، أو ما بعد الطبيعة، وهو يبحث عن الموجود المطلق وينتهى فى التفصيل إلى حيث تبتدىء منه سائر العلوم. فيكون فى هذا العلم بيان مبادئ سائر العلوم الأخرى كما ذكرنا سابقاً.

وقد عرفه الفارابى بأنه "العلم الذى يبحث فى مبادئ البراهين فى العلوم النظرية الجزئية حيث يرتقى البحث إلى الموجودات التى ليست أجساماً ولا فى أجسام"^(٧٥).

ويصرح الفارابى بأنه وجده بكامله فيما يوافقه من كتب أرسطو^(٧٦) وقد قسمه إلى ثلاثة أقسام:

١- قسم يعالج الموجودات والأشياء التى تعرض لها بما هى وهو علم الوجود.

٢- قسم يعالج الجواهر المفارقة من حيث طبيعتها وعددها وشرف مراتبها مفضياً آخر الأمر إلى معرفة كائن كامل لا يمكن أن يكون شىء هو أكمل منه "وهو المبدأ الأقصى لجميع الموجودات والذى منه تستمد سائر الأشياء وجودها.

٣- أما القسم الثالث فهو يعالج مبادئ البرهان فى العلوم النظرية الجزئية كمبادئ علم المنطق، ومبادئ علوم التعاليم، ومبادئ العلم الطبيعى^(٧٧).

فغاية العلم الإلهى حينئذ التدرج تصاعداً من الموجودات المتكثرة المتناهية المتفاضلة بالكمال ليرقى إلى الواحد اللامتناهى الأول الكامل الذى ليس لوجوده سبب من غيره. فهو واجب الوجود الذى لم يستفد وجوده من وجود سابق. فالغاية القصوى للعلم الإلهى إذن هى التصاعد بالمعرفة إلى ما لا يمكن أن يكون له سبب^(٧٨).

ومن هذا التقسيم للعلم الإلهي يتضح لنا أن الفارابي يؤكد أن البرهنة على مبادئ العلوم الجزئية هو من شأن علم ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الأولى بتعبير "أرسطو". وابن سينا يقرر مثل هذا في كتابه "النجاه" إذ يقول "وللعلوم أيضا مبادئ وأوائل من جهة ما يبرهن عليها وهي المقدمات التي تبرهن ذلك العلم ... بل بيان مبادئ العلوم الجزئية على صاحب العلم الكلي وهو العلم الإلهي"^(٧٩). وهكذا فإذا كان العلم الطبيعي كما يقول "ابن رشد" يضطلع بمهمة بيان أقصى أسباب الأمور المحسوسة وهي الهيولاني والمحرك، فإن العلم الإلهي يضطلع بمهمة بيان السبب الصوري لها والغائي والفاعل. وقد يتساءل البعض وهل هناك فرق بين المحرك والفاعل. ويرد على ذلك "ابن رشد" في تلخيصه لما بعد الطبيعة "لأرسطو" أن المحرك يعطى للمتحرك الحركة فقط والفاعل يعطى الصورة التي بها الحركة"^(٨٠).

وعرض الفارابي لموضوعه فيقول "وأما النظر في الجسم وهل هو جسم مؤلف من أجزاء لا تتجزى وهل هو متناه أو غير متناه؟ وهل يجب أن يكون لكل جزء جزءا وشكلا وقواماً أم لا؟، فإنه يتعلق بما بعد الطبيعة فإنها من أحوال الجسم من حيث هو موجود لا حيث هو واقع في التغير وهو البحث عن نحو وجوده الذي يخصه وهو أنه أي وجود يخصه وهل هو جوهر أو عرض؟ وإن كان جوهرًا فهل متناه أو غير متناه؟ لا من حيث أفعاله وتأثيراته، هل هي متناهية أو غير متناهية فإنه يتعلق بالطبيعي"^(٨١).

وهذا التحديد لعلم الإلهيات يتعلق بالقسم الأول منها أما القسم الثاني الذي يتعلق بالبحث عن الموجودات التي ليست بأجسام ولا في أجسام فإنه يحاول إثبات أنها موجودة، ومتناهية وأنها متفاضلة في الكمال حتى ترتقى إلى كمال لا يمكن أن يكون شيء هو أكمل منه ولا في مرتبه وجوده ولا نظير له ولا ضد... إلخ وأن سائر الموجودات متأخر عنه في الوجود وأنه أفاد كل واحد سواه الوجود والوحدة... إلخ.

ثم بين كيف حدثت الموجودات عنه وكيف استفادت عنه الوجود ويفحص عن مراتب الموجودات وكيف حصلت لها تلك المراتب ثم يفحص عن باقي أفعاله عز وجل إلى أن يستوفيها ويبين أنه لا جور في شيء منها ولا خلل ولا تنافر ولا سوء

نظام، وبالجمله لا نقص فى شىء منها ولا شر أصلا. ويبطل كل الظنون الفاسدة التى ظنت بالله عز وجل فى أفعاله بما يدخل النقص فيه وفى أفعاله وفى الموجودات ببراهين يقينية تفيد العلم اليقين^(٨٢).

أما المنهج المتبع فى دراسة الأمور الإلهية فيشير إليه الفارابى بقوله: "فيبتدىء من الموجودات التى هى بعد الطبيعيات، ويجعل مبادئ التعليم فيها ما يتفق أن يوجد من المقدمات الأولى التى تصلح لهذا الجنس، ثم ما قد برهن فى العلم الطبيعى مما لا يليق أن يستعمل مبادئ التعليم فى هذا الجنس فيتبين الفاحص عنها أنه ليس يمكن أن يكون لشيء منها مادة أصلا وينبغى أن يفحص فى كل واحد منها ماذا وكيف وجوده ومن أى فاعل ولماذا وجوده، فلا يزال يفحص هكذا إلى أن ينتهى إلى موجود لا يمكن أن يكون له مبدأ أصلا من هذه المبادئ إلا ماذا وجوده، ولا عماذا وجوده، ولا لماذا وجوده بل يكون هو المبدأ الأول لجميع الموجودات التى سلف ذكرها ويكون هو الذى به وعنه وله وجودها فإذا وقف على هذا فحص بعد ذلك عما يلزم أن يحصل فى الموجودات إذا كان ذلك الوجود مبدأها وسبب وجودها فيبتدىء من أقدمها رتبة فى الوجود (وهو أقربها إليه حتى ينتهى إلى آخرها رتبة فى الوجود) وهو أبعدا عنها (فى الوجود) فتحصل معرفة الموجودات بأقصى أسبابها. وهذا هو النظر الإلهى فى الموجودات. فإن المبدأ الأول هو الإله، وما بعده من المبادئ التى ليست هى أجسام ولا فى أجسام هى المبادئ الإلهية"^(٨٣).

سادسا: الفلسفة الطبيعية:

الطبيعيات^(٨٤) فى الفلسفة الإسلامية تشمل كما مر بنا البحث عن الأجسام المحسوسة وما يلحقها من تغير وتبدل سواء كانت هذه الأجسام جمادا أم نباتا أم حيوانا^(٨٥) وهذا ما نطلق عليه الآن مسمى "العلوم الطبيعية" بما تشمله من فروع مختلفة.

أما علم الطبيعة فهو نظرية فى العالم ككل، وفى نظامه فى المكان والزمان. وهو عندهم يكون قاصرا على القوى التى تغير وتحرك ويصدر عنها منهج واحد من غير إرادة كما فى تعريف الفارابى للطبيعة من أنها "مصدر الحركة والسكون دون قوة خارجية أو مريدة"، ولكن مفهوم الطبيعة بهذا المعنى يخرج من نطاقه مبحث

"الألوهية" التى من جوهرها الأبدية والثبات، ولذا فقد ظهرت الفلسفة الطبيعية لتشمل علم الطبيعة بالمعنى الضيق وهو الذى يبحث فى السكون والمتحرك، كما تشمل قسم وهو الذى يسمى الإلهيات أو الميتافيزيقا^(٨٦). وأصبحت الفلسفة الطبيعية تختص بالمبادئ الذاتية والأولية للجسم الطبيعى^(٨٧).

فمجال البحث فى الفلسفة الطبيعية إذن سيكون دراسة الأمور العامة والمبادئ الجوهرية للطبيعات، أى للتحركات المحسوسة الموجودة فى عالم الحس والحركة، أى دراسة الأسس الجوهرية كما نطلقها على المادة والصورة والجوهر، وعلى مبدأ الحركة فى الأشياء الطبيعية بالذات، وكذلك حركة الكون... إلخ.

وحقيقة الأمر فإن هذا التمييز بين العلوم الطبيعية والفلسفة الطبيعية لم يكن معروفا عند الفارابى وفلاسفة العصور الوسطى وحتى القرن السابع عشر. إلا أننا نستطيع أن نقول أنه عدم تمييز الفارابى بينهما، فإن الأول يبحث عن جزئيات كثيرة بمناهج معينة لا يهتم بها الثانى إلا لمحاولة وضع الأسس الفلسفية التى تقوم عليها. أى يبحث عن أعم مقوماتها المميزة لجميع أفرادها، ومن هنا نجد لهذه الفلسفة سمات معينة منها تداخلها مع الميتافيزيقيا، ومحاولتها وضع نظرية للكون. وهو ما سنحاول أو نوضحه فى تناولها لكل جزئية من جزئيات هذا البحث، حيث سيتضح لنا أن البحث عن الوجود المطلق ومبادئه التى يهتم بها العلم الإلهى لم تكن عند الفارابى بمنزلة عن العلم الطبيعى بموجوداته الجزئية وقوانينه الخاصة، فهو ينطلق فى فلسفة الوجود من مقولات العالم الطبيعى وقوانينه بحيث يصل إلى نظرياته الميتافيزيقية التى تستند على مقولات هذا العالم.

فمن دراسته لموضوع الحركة وأحكامها يصل إلى المحرك الأول، ومن بحثه العلاقة بين الأسباب ومسبباتها أو العلة والمعلول يصل إلى تقرير نظرية السببية. فإذا كان العلم الطبيعى يتوخى التعليل بالأسباب وموضوعه الموجودات بما هى أجسام.. فإن العلم الإلهى يتوخى الارتقاء إلى ما لا يمكن أن يكون له من غيره سبب، فهو الواحد اللا متناهى واجب الوجود بنفسه الذى لا يمكن أن يكون قد استفاد الوجود من غيره.

وهكذا يمكن القول بأن العلم الإلهي جوهرى مثل العلم الطبيعي عنده، إذ يبحث في تفسير وجود ما يوجد، وتبرير ما يعرض لهذه الموجودات بأسباب تفسير وتبرير وجود ظواهر الموجودات بما هي موجودات ضمن حدود العلم الإلهي، ويتعامل مع الواجب والممكن والهوية والماهية والوحدة والكثرة والكمال والنقصان بمفاهيم ميتافيزيقية. وهنا نلمس العلاقة المنهجية الواضحة بين العلم الطبيعي من جهة، وعلم ما بعد الطبيعة من جهة أخرى، بحيث لا يمكن تحقيق مبادئ الطبيعة أو البرهنة عليها إلا في العلم الأعلى أى العالم الإلهي^(٨٧).

وهكذا فليس العلم الطبيعي عند الفارابى سوى مرحلة منهجية نحو العلم الإلهي، وهما معاً جوهر الحكمة التى هي عنده التفسير والتبرير بالأسباب والعلل، وليست الفلسفة عنده سوى علم الأسباب البعيدة التى بها وجود سائر الموجودات، ووجود الأسباب القريبة للأشياء ذوات الأسباب وذلك أن نتيقن بوجودها، ونعلم ما هي وكيف هي وأنها وإن كانت كثيرة فإنها ترتقى على ترتيب إلى وجود واحد هو السبب في وجود تلك الأسباب البعيدة وما دونها من الأسباب القريبة وأن ذلك هو الأول^(٨٨).

وهكذا يكون لدينا علم إلهي طبيعي محكم وهو العلم الذى وضعه أرسطو ولكنه أصبح مصطبغا اصطباغاً قوياً بالأفلاطونية المحدثثة على يد الفارابى وفلاسفة الإسلام بعده^(٨٩).

المصادر والمراجع

- ١- ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ج١، ص ٢٤٧.
- ٢- الفارابي: تحصيل السعادة ص ٣٦، فلسفة أرسطوطاليس ص ٧٠.
- ٣- د. محمد البهي: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ص ٣٠٢.
- ٤- د. صالح. خ. الحمارنة: كتاب إحصاء العلوم والمنهج العلمي، ص ٥٧ (ضمن كتاب الفارابي والحضارة الإنسانية).
- ٥- الفارابي: تحصيل السعادة، ص ٥١.
- ٦- الفارابي: ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة، ص ١٩.
- ٧- د. عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٨١، ثورة العقل ص ٤١.
- ٨- الفارابي: تحصيل السعادة، ص ٣٦.
- ٩- الفارابي: رسالة في العقل، ص ٥٠.
- ١٠- الفارابي: إحصاء العلوم ص ٢٨، وأيضاً تحصيل السعادة ص ٨٨، الحروف ص ٢٢٦.
- ١١- د. محسن مهدي: التعاليم والتجربة والتنجيم. ص ٢٦٧ (ضمن الفارابي والحضارة) وأيضاً د. عثمان أمين: نصوص فلسفية ص ٥٩-٦٠.
- ١٢- الفارابي: فصوص الحكم ص ٤٣.
- ١٣- تحصيل السعادة ص ٧ (وقد قسم الفلاسفة البرهان إلى برهان علة، وبرهان دلالة فبرهان الدلالة أو البرهان الإني سمي كذلك لأن الحد الأوسط في البرهان لابد أن يكون علة لنسبة الأكبر إلى الأصغر في الدهن أي علة للتصديق بثبوت الأكبر للأصغر فيه. فإن كان مع ذلك علة لوجود تلك النسبة في الخارج أيضاً فهو برهان "لمي" لأنه يعطي اللمية في الخارج والدهن، وهذا على العكس من البرهان الإني الذي يعتبر إنية النسبة في الخارج دون لميتها. "لويس جارديه" مادة البرهان. بدائرة المعارف الإسلامية مجلد ٧ عدد ٥٠ ص ١٤٦ وما بعدها" ومعنى هذا أن الاستدلال من المعلوم على العلة يعد برهاناً إنياً وعكسه يعد برهاناً لمياً.
- ١٤- الفارابي: تحصيل السعادة، ص ٥٢.
- ١٥- فصوص الحكم ص ٣٤-٣٥.
- ١٦- جواب مسائل سئل عنها ص ٦٢-٦٣، فصوص الحكم ص ٤٢.
- ١٧- د. عاطف العراقي: ثورة العقل، ص ١١٣، ص ١١٦.

- ١٨- إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، ج١، ص ٣٥.
- ١٩- المرجع السابق: ص ٤٩.
- ٢٠- الفارابي: تحصيل السعادة، ص ٥٠.
- ٢١- دائرة المعارف الإسلامية مجلد ١ ص ٤١٠.
- ٢٢- الفارابي: التنبيه على سبيل السعادة، ص ٢٢.
- ٢٣- د. محسن مهدي: الألفاظ المستعملة في المنطق ص ١٠٤.
- ٢٤- كلام أبي نصر في تفسير كتاب المدخل. تحقيق عمار الطالبي ص ٩٧.
- ٢٥- د. محسن مهدي: الألفاظ المستعملة في المنطق ص ١٠٧.
- ٢٦- د. محسن مهدي: الحروف ص ١١٥.
- ٢٧- الفارابي: المسائل الفلسفية والأجوبة ص ٥٥-٥٦.
- ٢٨- انظر الفصل السابق هامش ص.
- ٢٩- الفارابي: مقتطفات من كتاب إحصاء الإيقاع تحقيق د. عثمان أمين ص ٢٨٤. (ضمن الفارابي والحضارة) ويعلق د. عثمان أمين على ذلك بقوله أنه ربما يكون هذا النقد الفارابي أحد الأسباب التي أدت بالفلاسفة الذين جاءوا بعد الكندي يكادون يهملون ذكره بالكلية فلا يرجعون إلى كتبه وأقواله ولا يشيرون إلى آرائه رغم أنها كانت مشهورة ذائعة وببدو أن تاريخ الفلسفة من الكندي إلى الفارابي هو تاريخ انتقال الفكر الفلسفي من طور التقليد إلى طور البحث والابتكار. د. عثمان أمين، نصوص فلسفية ص ٦١-٦٢.
- ٣٠- د. محسن مهدي: التعاليم والتجربة في التنجيم والموسيقى. ص ٢٦٥-٢٦٦ (ضمن الفارابي والحضارة).
- ٣١- د. عاطف العراقي: المنهج النقدي ص ١٨.
- (*)- معنى التاريخية هو إبراز علاقات الفيلسوف الفكرية مع التاريخ الإنساني عامة أي إبراز عملية الدور الذي قام به الفيلسوف في تاريخ تأثر به وتأثر فيه. وهي تختلف عن التاريخ الذي يعنى تدوين الأحداث في أي ميدان من ميادين العلم أو المعرفة أو الصناعة أو الفن.... إلخ، د. عزيز الحبابي. من تاريخ الفارابي إلى تاريخيته ص ١٤٦-١٤٧.
- ٣٢- انظر كتاب الفارابي: الجمع بين رأيي الحكيمين، حنا الفاخوري: تاريخ الفلسفة العربية ج ٢ ص ٩٩، ص ١٠٦، أيضا. د. جعفر آل ياسين: الينابيع الأولى للفكر العربي في فلسفة الفارابي ص ٣٨٥ (ضمن الفارابي والحضارة).
- ٣٣- الدوميلي: العالم عند العرب ص ١٢٩.

(S.) Munk, Melanges de philosophie Juive et Arabe P. 343.

- ٣٤- د. عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٨٤.
- ٣٥- د. جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم ص ١٠٢، حنا الفاخوري: تاريخ الفلسفة العربية ج٢ ص ١٢٠.
- ٣٦- حنا الفاخوري: تاريخ الفلسفة العربية ج٢، ص ١٢٠.
- ٣٧- جوزيف الهاشم: الفارابي، ص ٤٤.
- ٣٨- د. سامي النشار، عباس الشربيني: فيدون وكتاب التفاحة - ص ٢٤٣.
- ٣٩- د. عاطف العراقي: المنهج النقدي، ص ٢٠.
- ٤٠- طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة ومصباح السيادة ج١، ص ٣٩٤.
- ٤١- عثمان شاهين: المنهج عند الفارابي ص ١٢٣ (ضمن الفارابي والحضارة).
- ٤٢- د. محمد عابد الجابري: مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي ص ٣٧٤: ٣٧٦ (ضمن الفارابي والحضارة).
- ٤٣- الشيخ مصطفى عبد الرزاق: فيلسوف العرب والمعلم الثاني، ص ٧١.
- ٤٤- رسالة الكندي في كمية كتب أرسطو ج١ ص ٣٦٨-٣٧٠ (رسائل الكندي الفلسفية)، د. الألوسي: دراسات في الفكر الفلسفي ص ٢٠٣.
- وانظر أيضا: د. عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية ص ١٨٦.
- ٤٥- كتاب الجواهر الخمسة ج٢ ص ٨ (رسائل الكندي الفلسفية).
- ٤٦- د. عثمان شاهين: المنهج عند الفارابي ص ١٢٣.
- ٤٧- د. عثمان أمين: إحصاء العلوم ص ٥٣، الدوميلي: العلم عند العرب ص ١٨١.
- ٤٨- الفارابي: إحصاء العلوم، ص ٥٣.
- ٤٩- المرجع السابق: ص ٥٣-٥٤ وأيضا د. عثمان شاهين: المنهج عند الفارابي ص ١٢٠.
- ٥٠- ابن صاعد الأندلسي: طبقات الأمم ص ٥٣.
- ٥١- انظر الفصل السابق ص ٣١ (وقد استندنا في وجهة نظرنا هذه على ما ورد في كتاب الشيخ مصطفى عبد الرزاق "حيث يقول أن الإحصاء أجدر أن يسمى إحصاء للعلوم لكنه لا يكون صاحب مذهب في تصنيف العلوم وترتيبها أما التصنيف والترتيب فقد ورد في كتب أخرى كتحصيل السعادة، والتنبيه على سبيل السعادة (فيلسوف العرب والمعلم الثاني ص ٧١).
- ٥٢- الفارابي: التنبيه على السعادة ص ٢٠-٢١.
- ٥٣- الفارابي: تحصيل السعادة ص ٥٧-٦٠.
- ٥٤- الفارابي: الجمع بين رأيي الحكيمين ص ٥.

٥٥- د. الألوسي: دراسات في الفكر الإسلامي ص ٢١٢.

٥٦- د. عبد الرحمن بدوي: أرسطو ص ٦٥.

٥٧- أفلاطون: الجمهورية. الكتاب السابع ص ٢٩٥.

٥٨- الفارابي: كتاب الملة ص ٤٦.

٥٩- يرى بعض الباحثين ومنهم "د. الألوسي" أن تقسيم الفارابي للعلوم على هذه الصورة إنما يعكس الحالة الاجتماعية للمجتمع الذي كان يعيش فيه حيث بلغ الاستقطاب الطبقي أوجه وذلك لأن الفارابي وغيره من فلاسفة الإسلام قد اعتبر العلم النظري أهم من العلم العملي وأفضل لأنه يطلب لذاته ولأنه الواسطة للانتقال إلى معرفة الله والفلسفة الأولى وهنا يبرز احتقار العمل والكسب لأنهما كانا مقرونين بالعمل العبودي، كما تبرز سيطرة الفكر المثالي والمرحلة الدينية الميتافيزيقية معا حيث اعتبر العلم الذي يتناول الله والأسباب القصوى للموجودات هو العلم الأسمى، وأعطيت العلوم الطبيعية التي موضوعها المادة والحركة المرتبة السفلى من العلوم النظرية كما أعطيت للمنطق والرياضيات منزلة أعلى من العلوم الاجتماعية والسياسية (دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي ص ٤١-٤٢)، بينما يرى البعض الآخر أن الفارابي عندما حدد موضوعات العلوم بدأ بالعلم الإلهي وأعقبه بالعلم الطبيعي وهو علم قاعدي يعتمد على التكامل على علمين أساسيين هما المنطق والرياضيات كما أن تتابع العلوم أتى مصحوبا بـ "أما" مما يجعلنا نشعر أن كل علم في نفس المرتبة التي لمجموع العلوم الأخرى ويؤلف معها مجموعة واحدة متلاحمة "إلهيات - طبيعيات - رياضيات" وفي مقابل هذه المجموعة يرد علم السياسة بمعنى العلوم الإنسانية وهنا يستعمل الفارابي "أو" عوضا عن "أما" مما يؤكد تصنيف الفارابي للعلوم بأنها نظرية، وعملية (محمد عزيز الحبابي. من تاريخ الفارابي إلى تاريخيته ص ١٥٧). وإذا حاولنا من جانبنا ترجيح إحدى وجهتي النظر لرجحنا وجهة النظر الأولى ذلك لأن فكرة الأفضل والأشرف كانت تسيطر على منهج الفارابي في مختلف القضايا التي عالجها، وعلى سبيل المثال عندما تناول "مبادئ الموجودات الطبيعية (الصورة، والمادة) أعطى الصورة أفضلية على المادة، كما أن الفارابي في كتابه "ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة" حدد الغاية من التفلسف بأنها معرفة الخالق تعالى وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء، وأنه المرتب لهذا العالم بجودة وحكمة" ص ١٩. وهذا يدل على أنه يقصر الفلسفة على القسم الإلهي. كما قال في "التعليقات" "الحكمة معرفة الوجود الحق، والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته والحكيم هو من عنده علم الواجب بذاته بالكمال" ص ٩. فمرتبة العلم الإلهي في التعليم بعد العلم الطبيعي وإلا فهو متقدم في الوجود ولذلك

- سمى الفلسفة الأولى. تحصيل السعادة ص ٥٩-٦٠ وانظر أيضا أغراض الحكيم فيما بعد الطبيعة ص ٢-٣. تلخيص ما بعد الطبيعة ابن رشد ص ٧.
- ٦٠- عمر الدسوقي: إخوان الصفا ص ٣٩.
- ٦١- د. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٨٣، أيضا د. الألوسي. دراسات في الفكر الإسلامي ص ٢٢٧.
- ٦٢- الفارابي: إحصاء العلوم، ص ٩١.
- ٦٣- المرجع السابق: ص ٩٥.
- ٦٤- الفارابي: أغراض ما بعد الطبيعة ص ١-٢، الجمع بين رأيي الحكيمين ص ٢، إحصاء العلوم ص ٩٦-٩٧.
- ٦٥- الفارابي: التعليقات ص ٢٢.
- ٦٦- د. حسام الألوسي: دراسات في الفكر الفلسفي، ص ٢١٠.
- ٦٧- إحصاء العلوم ص ٩٦-٩٧.
- ٦٨- د. الألوسي: دراسات في الفكر الفلسفي ص ٢١٠، كتاب الكندي في الفلسفة الأولى ص ٨٦، رسالة في كمية كتب أرسطو ص ٣٦٨ (ضمن. رسائل الكندي الفلسفية).
- ٦٩- د. عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٨٨.
- ٧٠- تحصيل السعادة: ص ٥٨، الحروف: ص ٦٨-٦٩.
- ٧١- د. عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٩٣، وأيضا تلخيص ما بعد الطبيعة لابن رشد: ص ٢-٣.
- ٧٢- التعليقات: ص ٢٥-٢٦.
- ٧٣- العلم الإلهي مصطلح أطلقه المفكرون العرب مستعينين على قسم من كتاب أرسطو الباحث عن العلة الأولى من كتاب "الحروف" أو "مقالة اللام" وتعود هذه التسمية إلى أحد أتباع مدرسة أرسطو، ويدعى أندرو بنقوس حين عني بترتيب كتب المعلم الأول فوجد لواحد منها ثلاثة أسماء هي: (الحكمة - الفلسفة الأولى - العلم الإلهي). تؤولف ثلاث مباحث كبرى هي (مبادئ المعرفة، والأمور العامة للوجود، والثالث الألوهية أي الوجود). وهي مباحث تؤولف علما واحدا يقع بعد الطبيعيات في الترتيب فأطلق عليه اسما مأخوذا من مكانه وهو لفظ ما بعد الطبيعة. ويقول "ابن رشد" أما رتبته في التعليم فبعد العلم الطبيعي ويشبه أن يكون إنما سمي هذا العلم ما بعد الطبيعة من مرتبته في التعليم وإلا فهو متقدم في الوجود ولذا سمي الفلسفة الأولى. أما في العصر الوسيط فقد أصبح ما بعد الطبيعة علما يرمى إلى استكشاف العلة الأولى والمبادئ

التي تعم جميع الموجودات، ومبادئ السلوك الأخلاقي للإنسان. وفي العصر الحديث تعددت معاني هذا العلم ولكنها تدور جميعاً على معنى المطلق (المعجم الفلسفي ص ١٩٨ يوسف كرم) وقد أطلق عليه الكندي علم الربوبية (د. أبوريده رسائل الكندي الفلسفية هامش ص ٤٤). كما عرف الفلسفة الأولى بأنها علم الحق الذي هو "علة كل حق" كتاب الكندي في الفلسفة الأولى ص ٩٨. أما الفارابي فقد أطلق عليه "علم ما بعد الطبيعة" (التعليقات ص ٢٣، تحصيل السعادة ص ٦٠) كما أطلق عليه مسمى العلم الكلي.... فإذا العلم الكلي واحد فينبغي أن يكون العلم الإلهي داخلاً في هذا العلم (أغراض ما بعد الطبيعة ص ٢).

٧٤- الفارابي: النكت ص ٧١.

٧٥- الفارابي: إحصاء العلوم ص ٩٥، أغراض ما بعد الطبيعة ص ٣.

٧٦- لويس غاردييه: فلسفة الفكر الديني ج ١، ص ١٨٨.

٧٧- الفارابي: إحصاء العلوم ص ١٠٠.

٧٨- إحصاء العلوم: ص ١٠٠-١٠١.

٧٩- ابن سينا: النجاة ص ١٥٨.

٨٠- تلخيص ما بعد الطبيعة لابن رشد ص ٤.

٨١- الفارابي: التعليقات ص ٢٣.

٨٢- الفارابي: إحصاء العلوم ص ١٠٠-١٠١.

٨٣- الفارابي: تحصيل السعادة ص ٦٢-٦٣.

٨٤- لا شك أن مفهوم الطبيعة يعتبر من المفاهيم الغامضة والصعبة لأنه من الصعب تحديد أصل واحد أو حتى عدة أصول للأشياء، فما زال العلم رغم الإمكانيات الهائلة والتقدم التكنولوجي حائراً بين أشد التصورات خيالا وأكثرها واقعية (ريشنباخ: نشأة الفلسفة العلمية ص ١٨٧) وقد عرفها الفارابي بأنها مصدر الحركة والسكون دون قوة خارجية أو مريده (عيون المسائل ص ١٠، الدعاوى القلبية ص ٦) وهذا التعريف يطابق أحد تعريفات "أرسطو" للطبيعة بأنها مبدأ لحركة الشيء أو سكونه على أن تكون موجودة فيه مباشرة وبالذات وليس بالعرض (الطبيعة. سانتهلر ص ١٢٣) وهذا التعريف كما يقول "أبو البركات البغدادي" تعريف شامل (المعتبر في الحكمة. القسم الطبيعي ص ٥-٦)، الآثار العلوية ص ١٢٩، د. عبد الرحمن بدوي: أرسطو ص ٩١)، وقد ذكر Collingwood أن أرسطو قد استخدم هذا اللفظ (طبيعة) في عدة معان متشابهة فهو يعني الأصل أو الميلاد، ويعني كذلك المادة التي منها الأشياء، كذلك يطلق على مصدر الحركة والتغير في موضوعات الطبيعة ويطلق أيضاً على الصورة والماهية.... إلخ

- The idea of nature P. 82. فلوطرخس والآراء التي ترضى بها الفلاسفة ص ٩٦ ضمن أرسطو عند العرب د. عبد الرحمن بدوي).
- ٨٥- الفارابي: أغراض ما بعد الطبيعة ص ١-٢.
- ٨٦- أدولف جيجن: المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية ص ٢٣٣.
- (*)- ومعنى الداتية هي تلك التي هي عين الماهية وليست زائدة عليها، أما المبادئ الأولية فتعني تلك المبادئ التي هي سابقة على حلول الأعراض ورابطه بين الأعراض والماهية وما هي إلامبادئ "د. جعفر آل ياسين". فيلسوفان رائدان ص ١٠١.
- ٨٧- د. عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية ص ٨٩-٩٠.
- ٨٨- الفارابي: فصول منتزعة ص ٥٢.
- ٨٩- لويس غارديه: فلسفة الفكر الديني ج١، ص ١٨٨ من الترجمة العربية، وانظر أيضا د. إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية ج١ ص ٢٢.

الفصل الثالث

الموجودات الطبيعية في فلسفة الفارابي "مبادئها - أقسام عللها - لواحقها"

القسم الأول: مبادئ الموجودات الطبيعية:

ويتضمن هذا القسم النقاط التالية:

تمهيد

أولا : ماهية الجسم وإثبات جوهرية المادة والصورة .

ثانيا : خصائص الهيولى والصورة.

ثالثا : العدم كمبدأ بالعرض للجوهر الجسماني.

رابعا : نقده لنظرية الجوهر الفرد.

خامسا : تعلق الهيولى بالصورة.

القسم الثاني: علل الموجودات الطبيعية:

ويتضمن هذا القسم النقاط التالية:

تمهيد

أولا : العلل الأربعة في فلسفة الفارابي .

ثانيا : الفارابي ومشكلة السببية .

ثالثا : إنكار المصادفة والاختيار.

رابعا : العلاقة السببية بين اللزوم والتلازم وبين الفعل والإنفعال.

خامسا : مشكلة السببية من خلال منظور نقدي.

القسم الثالث: لواحق الموجودات الطبيعية:

ويتضمن هذا القسم النقاط التالية:

تمهيد

أولا : الحركة . ثانيا : الزمان .

ثالثا : المكان . رابعا : الخلاء .

القسم الأول

مبادئ الموجودات الطبيعية

تمهيد:

اهتم الفارابي بدراسة مبادئ الموجودات الطبيعية اهتماما كبيرا حتى أنه خصص بعض الفصول من كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة"، لبحثها ودراستها من الناحية الفيزيائية، منها الفصل الحادي عشر والذي عنوانه "القول في المادة والصورة" ثم في الفصل السادس عشر وعنوانه "القول في الأسباب التي عنها تحدث الصورة الأولى والمادة الأولى"، كذلك تناولها بالبحث في سائر كتبه الأخرى كمبادئ الموجودات، وعيون المسائل، والدعوى القلبية، والتعليقات.... إلخ.

ودراسة مبادئ الموجودات الطبيعية عند الفارابي هي الجزء الأساسي والمحور الرئيسي الذي تدور حوله أكثر أجزاء فلسفته الطبيعية. فالهولي والصورة هما المقولتان الرئيسيتان في فلسفته وبهما يفسر الكون بأكمله، هذا بالإضافة إلى مبدأ عدم بالعرض وليس بالذات.

فإذا كان الفارابي يتناول دراسة العلل وموضع السببية فإن هذه الدراسة تتعلق بالمادة والصورة، كما أن لواحق الموجود الطبيعي من الحركة والزمان والمكان والخلاء واللاتناهي.... إلخ والتي يهتم الفارابي بدراستها والكشف عن طبيعتها ترتبط بالمادة والصورة ارتباطا وثيقا.

وإذا كان الفارابي يدرس نظرية ترتيب الموجودات فإن الترتيب قائم أيضا على مدى القرب أو البعد من الصورة والمادة، إذ تتفاضل الموجودات بحسب قربها من الصورة كما سيتضح لنا.

هذا بالإضافة إلى أن دراسة أحكام العالم سواء عالم ما فوق فلك القمر أو ما تحت فلك القمر يقوم أساسا على التفرقة بين خصائص المادة والصورة لكلا العالمين.

على أننا نلاحظ أن دراسة الفارابي لهذه المبادئ ليست واضحة تمام
الوضوح إذ يكتنفها الغموض في بعض الأحيان، وتختلط الدراسة في المجال
الطبيعي عنده بالمجال الميتافيزيقي.

ففي موضع من الطبيعيات نجده يحدثنا عن المبادئ الجوهرية
للموجودات التي أشار إلى أنها من مباحث العلم الإلهي، وفي موضع من الإلهيات
نجد دراسته لمبادئ طبيعية يرى أنها مباحث العلم الطبيعي. صحيح أنه يتابع
أرسطو في هذا إلى حد كبير، ولكن الفكرة غير واضحة في ذهنه وما ذلك إلا لأن
الفارابي قد اعتقد أن البرهنة على مبادئ الأجسام من اختصاص العلم الإلهي،
وأن العالم الطبيعي يأخذها عنه كقضايا مسلمة. فصاحب العلم الطبيعي يضع وضعا أن
الطبيعة موجودة، بينما يبرهن صاحب العلم الإلهي على وجودها. إذ يقول "العلوم
لا تشترك في مبادئ واحدة كالعلم الطبيعي لا يمنع أن يثبت مبادئ ما هو فيها
أخص في مباحث ما هو أعم"^(١).

وقد عالج الفارابي نظرية المادة الصورة على صعيدين: ميتافيزيقي وطبيعي.
إذ أنه أراد أن يقف على أسباب التغير والحركة في العالم فيرجع بذلك إلى شكل
وأصل العالم وهنا اعتمد مقولتي أرسطو "الصورة والمادة" كمبدأين أساسيين
للموجودات بالذات، ثم العدم كمبدأ بالعرض، ولم يحاول أن يقف في دراسته عند
حدود الفلسفة الطبيعية، بل تعداها إلى ما بعد الطبيعة حيث وضعهما في إطار نظرية
الفيض الأفلاطونية فاختلف إلى حد ما عن أرسطو، وحتى الإطار الفيضي لم يبق
عنده كما وضعه أفلاطون، كما صاغته الأفلاطونية المحدثة بل اتخذ عنده إطارا
فارابيا انصهرت فيه عناصر أفلاطونية وأرسطية وإسلامية، كما سيتضح لنا ذلك عند
الحديث عن نظرية الفيض عنده في الجانب الإلهي من البحث.

وقد أدى ذلك إلى اضطراب مذهبه في المادة والصورة خاصة في الجانب
الطبيعي من دراستهما، بحيث أصبحت دراسته لهذه المبادئ ليست واضحة تمام
الوضوح.

وقد حاولت قدر استطاعتي استخلاص آرائه في إثبات ماهية الجسم
وجوهرية المادة والصورة، وخصائص كل منها ثم، بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة،

ثم عرضت لنقده لنظرية الجوهر الفرد حتى تكتمل الصورة العامة لمبادئ الموجودات كما تناولها.

أولاً: ما هية الجسم وإثبات المادة^(٢) والصورة^(٣):

يذهب الفارابي - كما ذهب أرسطو - من قبل إلى أن هناك مبادئ للجسم بما هو جسم وبها تحصل جسميته إذ يقول: "ومواد الأجسام وصورها وفاعلها والغايات التي لأجلها وجدت تسمى مبادئ الأجسام"^(٤) فما هية الأجسام مركبة من مادة وصورة وقوامها بهما، وهما علتان للجسم. فالمادة أو الهيولى لا تتجرد عن الصورة بأي حال من الأحوال، ولا تكون موجودة بالفعل إلا بأن تحصل الصورة لها فتنتقل من القوة إلى الفعل، وإذا زالت الصورة فإن زوالها إنما يكون مع حصول صورة أخرى تقوم مقامها^(٥). وليس للجسم بما هو جسم هذان المبدآن فقط، بل له أيضاً مبادئ فاعلية وغائية، وهي التي يستكمل بها الجسم جسميته وفق غاية محددة، إلا أن الكلام في هذين المبدأين الأخيرين إنما يتعلق بمبحث العلل الذي سوف نتحدث عنه بالتفصيل في موضعه خاصة وأن الفارابي حين يبحث في المبادئ المقومة للجسم أو التي تشكل ما هيته يتكلم عن المادة والصورة كمبدأين بالذات، ثم يتحدث عن مبدأ ثالث بالعرض وهو "العدم" إذ يقول "وأما المبادئ فهي العنصر والصورة، وما أشبه المبادئ وليست كذلك بالحقيقة بل بالتقريب"^(٦).

والفارابي يحاول إثبات جوهرية كل من المادة والصورة، والمركب منهما قبل أن يبين حقيقة الجسم، إذ أن الجوهر هو المقوم في الوجود وهو الأقوى وجوداً لأن وجوده يكون بوسائط أقل، وذلك على العكس من العرض الذي يوجد بوسائط أكثر. ومن هنا كانت الجواهر علة إنية الأعراض ومقوماً لها غير متقوم بها^(٧) وهنا يؤكد الفارابي جوهرية المادة والصورة بقوله "الجوهر على وجهين": جوهر هيولاني، وجوهر صوري^(٨) كذلك يطلق على المركب منهما مسمى الجوهر "ومن رأى أن كل واحد من هذه إنما يحصل أن يكون ذاتاً ما بالتتام مادة وصورة، وأن هاتين اللتان تعرفان ماهية قال في كل واحدة من هذه أنها جوهر... فالشيء الذي يظن ظان أنه هو صورة شيء، والذي يظنه مادته فيأباه يسمى الجوهر"^(٩).

ويؤكد ذلك بقوله "أن الجوهر في الفلسفة يقال على ضربين: أحدهما الموضوع الأخير الذي ليس له موضوع أصلا، والثاني ماهية أى شىء اتفق مما له ماهية ولا يقال الجوهر على غير هذين. فإن المادة والصورة هما ماهية ثانيهما"^(١٠). وهكذا ينتهى الفارابى إلى أنه لما كان الجوهر هو الموجود لا فى موضوع. فكل صورة جوهر بشرط أن لا يكون محلها فى موضوع كالنفس للمتنبس، والفلك فى العالم العلوى، وكذلك تعد كل مادة جوهرًا بشرط أن لا تكون فى محل آخر مثل جسد الحيوان حيث أنه جوهر من نوع المادة"، فالصورة هى التى بها يصير الجوهر المتجسم جوهرًا بالفعل والمادة هى التى بها يكون جوهرًا بالقوة"^(١١). ولكن كل منهما جوهر ناقص فى ذاته مفتقر للآخر فى الوجود والفعل، وهما يؤلفان هيئة واحدة تامة هى الجسم الطبيعى، ولكن يجب أن نلاحظ أن الصورة والمادة ليسا بسببين أو علتين لكون الجسم جوهرًا، بل إن الجسم لذاته فحسب لا لعلته من العلل ولا سبب من الأسباب لذا فإن المادة والصورة هما من الجوهر الذى به ماهيته وخاصيته فى الأعيان شروطًا على أن لا يكون فى موضوع، وأن تكون هذه الماهية لحقيقتها جوهرًا كالإنسان مثلاً فهو جوهر لا لأنه موجود فى الأعيان بل لأنه إنسان فحسب.

وقد اهتم الفارابى فى مجال الطبيعيات بدراسة الجوهر الجسمانى المحسوس لأن هذه الدراسة ترتبط بمبادئ الموجودات التى يرى أن صاحب العلم الطبيعى يتسلمها عن صاحب العلم الإلهى تسلمًا، ويضعها كالمبادئ المقررة التى لا تحتاج منه إلى إثبات"^(١٢).

فإذا كان الفارابى يذهب إلى أن كل واحد من الأجسام الطبيعية وجوده وقوامه بشيئين، أحدهما مثل الخشب للسرير أو حديد السيف من السيف وهو المادة، والثانى مثل الشكل للسرير أو حد السيف من السيف وهو الصورة"^(١٣). فإن إثبات وجود هذين الجزئين "وهما المادة والصورة" يتوقف على معرفة ماهية الجسم. فما هى حقيقة الجسم؟.

يقول الفارابى "... ونحن لا نعرف حقيقة الجسم، بل نعرف شيئًا له هذه الخواص وهى الطول والعرض والعمق"^(١٤). معنى ذلك أن الفارابى يرى أن الطول والعرض والعمق وأيضا السطح هى أمور ليست مقومة للجوهر الجسمانى بل هى

تابعة لجوهره وهى كلها موجودة فى الأجسام^(١٥) ويؤكد ذلك بقوله، "والجوهر الجسماني قد يسمى جسما ويعنى بالجسم طوله وعرضه وعمقه دون الحامل له"^(١٦). ثم يتعرض بالنقد لمن اعتقد أن الأجسام لا تقوم إلا بالطول والعرض والعمق فقال "ولما ظن قوم أن قوام هذه (يقصد الأجسام) بالطول والعرض والعمق جعلوا هذه الثلاثة أخرى أن تكون جواهر من الجسم، ولما ظن أن الطول وكل واحد من الباقيين إنما تلتئم عن نقط، وظن بالنقط أنها هى جواهر أكثر من الباقية وأنها هى التى تعرف ماهيتها (الطول والعرض والعمق) وهذه الثلاثة هى التى بها ماهيات الجسم صارت النقط هى أخرى أن تكون جواهر على الإطلاق، وأخرى أن تكون جواهر من هذه، وأنها أقدمها كلها من أن تكون جواهر إذ كانت لا تنقسم إلى أشياء أخرى بها التئام ذواتها"^(١٧).

ويوضح "ابن سينا" ما أوجزه الفارابى هنا بقوله إننا إذا اضطررنا إلى فرض أبعاد ثلاثة بالفعل موجودة فى الجسم حتى يكون جسما، فإن معنى ذلك أن الجسم هو الجوهر الذى يمكن أن نفرض فيه بعدا كيف شئنا ابتداء فيكون ذلك هو الطول، ثم يمكننا أن نفرض بعدا آخر مقاطعا فيكون ذلك هو العرض، وأخيرا يمكننا فرض بعد ثالث مقاطع للبعدين السابقين. ففرض خطوط ثلاثة متقاطعة هى ماهية الجسم وحقيقته وهو الذى من أجله نطلق على الجسم أنه "جوهر طويل عريض عميق" ولكن ليس بمعنى أن هذه الامتدادات موجودة فيه بالفعل^(١٨) ولكنه قابل للامتداد يقول الفارابى "الجسم هو الممتد إلى كل جهة وهذا من أمر الجسم بين"^(١٩).

فالجسم عند الفارابى هو الجوهر ذات الامتداد الذى صورته كذا وهو بها ما هو، أما سائر الأبعاد الموجودة أو المفروضة فإنها كلها ليست مقومة له، بل تابعة لجوهره. وقد يلزم بعض الأجسام شيئا منها أو كلها، وقد لا يلزم فالماء مثلا يتخلخل فتتباعد أجزاء الماء فى وضعها بعضها عن بعض حتى يوجد فيها بين تلك الأجزاء أجزاء أخرى من جسم آخر وذلك بالتسخين، كما أنه يتكاثف فتتقارب أجزاءه فى وضعها بعضها من بعض مع بقاء جسميته بالمعنى الجوهرى من غير اختلاف ولا تغير فى ذاته وهذا يؤدى إلى القول بجوهرية الجسم^(٢٠).

ثانيا: خصائص الهيولى والصورة:

إذا كان الفارابى قد أثبت أن كل جسم له مبادئ بها تحصل جسميته منها الصورة وهى فى الجسم مثل شكل السرير فى السرير، والمادة مثل خشب السرير^(٢١). وأن الصورة هى التى بها يصير الجوهر المتجسم جوهرًا بالفعل، والمادة هى التى بها يكون جوهرًا بالقوة. فإنه يحاول أن يثبت أن المادة أو الهيولى لا تتجرد عن الصورة ولا يمكن أن تقوم بنفسها بأى حال من الأحوال، ولا تكون موجودة بالفعل إلا بأن تحصل الصورة لها فتوجد بها بالفعل، "وإنه لا يجوز أن يوجد بالفعل هيولى بلا صورة ولا صورة طبيعية بلا هيولى"، كما يقول "والصورة قوامها بالمادة والمادة موضوعة لحمل الصورة، فإن الصور ليس لها قوام بدواتها وهى محتاجة إلى أن تكون موجودة فى موضوع، وموضوعها المادة، والمادة إنما وجودها لأجل الصورة. فكان الغرض الأول إنما كان وجود الصور. ولما لم يكن لها قوام إلا فى موضوع ما جعلت المادة موضوعه لتحمل الصورة فلذلك متى لم توجد الصورة كان وجود المادة باطلا وليس فى الموجودات الطبيعية شيئا باطلا"^(٢٢).

فالفارابى يؤكد هنا أن الصورة لا يمكن أن تنفك عن الهيولى، وأن الهيولى لا تنفك أيضا عن الصورة فمن خصائصهما أنهما غير منفصلتين، إلا أننا نفكر فيهما كشيئين منفصلين لكى نفهمهما بوضوح. وهذا صحيح لأنهما مبدآن متناقضان، ومن ثم فإنهما منفصلان فى الذهن ولكنهما غير منفصلين على الإطلاق فى الواقع. وحتى إذا زالت الصورة فإن المادة لا تظل بدون صورة فإن زوالها يكون مع حصول صورة أخرى تقوم مقامها "إذا بطلت صورة النار وحصلت صورة الهواء تبطل الصورة الجسمية معها وتحدث صورة جسمية أخرى مع حدوث الصورة الهوائية"^(٢٣) ولذلك فلا يمكن أن توجد المادة الأولى مفارقة لصورة ما فى وقت أصلا^(٢٤).

ويوضح الفارابى هذه العلاقة بتفرقة الأولى بين الصور والأعراض وارتباط كليهما بالهيولى، كما أنه يستخدم مسألة القوة والفعل ثانيا لإيضاح هذه العلاقة.

فإذا كانت الصورة مقومة للهيولى ولا بد للهيولى منها، فإن الأعراض هى المحمولات التى حصلت فى الهيولى بعد أن تتقوم جوهرًا جسمانيًا بالفعل. وهنا يبدو الفرق بين الصور والأعراض. فالصور تحل فى مادة غير متقومة، والأعراض تحل الجسم الطبيعى الذى يتقوم بالمادة والصورة وحصل نوعه "والصور تشبه الأعراض إذ

كان قوام الصور في موضوع وقوام الأعراض أيضا في موضوع، وتفارق الصور الأعراض بأن موضوعات الأعراض لم تجعل لأجل وجود الأعراض ولا لتحمل الأعراض. وأما موضوعات الصورة وهي المواد فإنما جعلت لتحمل الصور^(٢٥).

فالمادة الجسمانية لا يمكن مفارقتها للصورة وفق مذهب الفارابي بمعنى أنهما كالجزيئين الكاملين لا يوجد أحدهما دون الآخر فتؤدي الهيولى مهمة الموضوع أو المادة أو العنصر أو الأسطقس، وتؤدي الصورة مهمة الماهية المعنية. وكل منهما يفتقر للآخر ويؤلفان هيئة واحدة تامة "فالمادة هيئة وسبب على طريق الموضوع لحمل الصورة فقط وليست هي فاعلة ولا غاية ولا لها وجود وحدها بغير صورة"^(٢٦).

ولما كان كل واحد منهما مفتقر في وجوده وقوامه إلى الآخر كانا في أدنى مراتب الموجودات وهما انقضى مبادئ الموجودات وجودا. وهكذا ينتهي الفارابي إلى أن الصورة الجسمية هي البعد المقوم للجسم الطبيعي وهذه الصورة ليست قوامها بالمحسوسات فتكون محسوسة، بل هي مبدأ المحسوسات فهي عارضة للموجود بما هو موجود^(٢٧). ومن هنا تفرق الصور عن الأعراض.

وكذلك يستخدم الفارابي مسألة "القوة والفعل" مختلطة "بالعدم" كمبدأ ثالث من مبادئ الموجودات الطبيعية ولكنه مبدأ بالعرض في توضيح تلك العلاقة. وهذه المسألة تدخل في كثير من جوانب فلسفة الفارابي الإلهية إلا أنه يستخدمها هنا كما استخدمها أرسطو من قبل في فلسفته الطبيعية لبيان مقارنة الهيولى للصورة وكيفية تعلق الأولى بالثانية.

فالجسم من حيث هو جسم له صورة الجسمية يعد شيئا بالفعل، ومن حيث هو مستعد على أي نحو من الاستعداد فهو شيء بالقوة "فإن كل نوع إنما يحصل موجودا بالفعل وبأكمل وجودية إذا حصلت صورته. ومادامت مادته موجودة دون صورته فإنه إنما هو ذلك النوع بالقوة، فإن خشب السرير مادام بلا صورة السرير فهو سرير بالقوة، وإنما يصير سريرا بالفعل إذا حصلت صورته في مادته"^(٢٨) كما يقول "كل شيء يكون بالفعل يسمى صورة، ولذلك سميت الصورة الجسمانية صورا لأنها تقيم الأجسام بالفعل"^(٢٩).

ووفقا لنصوص الفارابى السابقة. فإن الجسم من حيث هو جسم يعد أمرا بالفعل ومن حيث أنه مستعد لقبول شىء ما من الأشياء التى من شأنه أن يقبلها فهو أمر بالقوة، وعلى هذا يكون الجسم جوهرًا مركبًا من شىء بحسبه يكون له القوة، ومن شىء غيره بحسبه يكون له الفعل. الأول مادته ومبدأ جنسه البسيط، والثانى صورته ومبدأ فصله البسيط. "فالمادة هى بالقوة سرير وبالصورة تصير سرير بالفعل والمادة للجسم الطبيعى هى الاسطقس والصورة ما بها صار كل واحد هو ما هو والأجناس شبيهة بالمواد، والفصول شبيهة بالصورة"^(٣٠).

وهكذا ينتهى الفارابى إلى ما انتهى إليه أرسطو من قبل إلى أنه من المحال أن يكون الشىء بالقوة من كل وجه وهذا هو حال الهيولى، بل لابد أن تكون الهيولى قد خرجت بالقياس إلى صورة الفعل^(٣١) إذ يقول "فالمادة الأولى هى بالقوة جميع الجواهر التى تحت السماء، فمن جهة ما هى جواهر بالقوة تتحرك جواهر بالفعل"^(٣٢).

وقد يقال أن الهيولى مركبة لأنها فى نفسها هيولى وجوهر بالفعل وهى مستعدة أيضا فهى إذن ليست فى حاجة إلى الصورة، بمعنى الفعل، ويعرض الفارابى وجهة النظر هذه بقوله "قالوا أن الهيولى من حيث هى هيولى شىء ومن حيث هى مستعدة شىء فالاستعداد صورتها"^(٣٣) ولكن الفارابى يعترض عليهم بأن جوهر الهيولى وكونها بالفعل هيولى ليس إلا من جهة الاستعداد وعلى هذا لا تجعلها هذه الجوهرية بالفعل شيئا من الأشياء بل تعدها لا تكون بالفعل شيئا بالصورة فهى ليست لديها القدرة على الخروج من ذاتها إلى الفعل، بل لابد من أن يضاف مبدأ الهيولى وتخرج بمقتضاه إلى الفعل، وهنا نفهم كيفية احتياج الهيولى إلى الصورة، وعلى هذا الأساس لا تكون للهيولى حقيقة تكون لها بالفعل، وأخرى تكون بها بالقوة ولا بأن تطرأ عليها حقيقة من خارج فتقلها من القوة إلى الفعل وهذه الحقيقة هى الصورة.

ويؤكد الفارابى ذلك القول "وليس ما يقولونه صحيح، ذلك لأن الاستعداد هو نفس الهيولى"^(٣٤). وبهذا يصل الفارابى إلى تأكيد حقيقة أن الكون مؤلف من مبدأين متضايفين هما المادة والصورة. المادة تمثل القوة والصورة تمثل الفعل ولا يمكن للمادة أن تستغنى عن الصورة. وقد أعطى الفارابى مثلا لذلك بالبصر فقال أنه

جوهر، وجسم العين مادته، والقوة التى بها يبصر هى صورته، وباجتماعهما يكون البصر بصرا بالفعل وهكذا فى سائر الأجسام.

ورغم أن الفارابى قد أوضح الدور الإيجابى لكل من المادة والصورة إلا أننا سنجد فى ما بعد يعطى الأفضلية للصورة وهذه الفكرة سنجدها منتشرة فى سائر أجزاء مذهبه. فإذا كانت الصورة لا يمكن أن يكون لها قوام إلا فى المادة، فالمادة بجوهرها وطبيعتها موجودة لأجل الصورة. ومتى لم تكن الصورة موجودة لم تكن المادة موجودة، وكذلك متى لم تكن المادة موجودة لم تكن الصورة موجودة تحتاج فى قوامها إلى موضوع.

ثم إن لكل واحد منهما نقص يخصه وكمال يخصه، وبالصورة يكون أكمل وجود الجسم وهو وجوده بالفعل وبالمادة يكون أنقص وجود الجسم وهو وجوده بالقوة.

والصورة توجد لا لأن توجد بها المادة، ولا لأنها فطرت لأجل المادة فهى ليست علة لها. والمادة موجودة لأجل الصورة أى ليكون بها قوام الصورة. ومن هذا الوجه تفضل الصورة المادة.

كما أن المادة تفضل الصورة بأنها لا تحتاج فى وجودها إلى أن تكون فى موضوع بينما نجد الصورة تحتاج إلى ذلك.

والمادة لا ضد لها ولا عدم يقابلها، والصورة لها عدم أو ضد، وماله عدم أو ضد فليس يمكن أن يكون دائم الوجود^(٣٥).

ثالثا: عدم كمبدأ بالعرض للجوهر الجسمانى:

إذا كان الفارابى قد أثبت سابقا أن المادة والصورة هما مبدأان للموجود بالذات فإنه يشير فى بعض مؤلفاته إلى مبدأ ثالث هو "العدم" ولكنه مبدأ بالعرض وليس بالذات أى ليس مقوما للجوهر الجسمانى، ولكنه يرتبط بالجسم من جهة كونه متغيرا ومستكملا. إذ أن الجسم من حيث كونه متغيرا يعنى أنه كان بصفة حاصلة له، فبطلت هذه الصفة وحدثت صفة أخرى غيرها. وهذا إن دل على شىء فإنما يدل على أن هناك شيئا ثابتا هو المتغير، وحالة كانت موجودة له ولكنها عدمت أو كما يقول الفارابى "المعنى العدمى هو الذى فى قوته أن يصير شيئا آخر وأن يصير له شىء ليس له فى الحال"^(٣٦).

وأما كونه مستكملاً فيعني حدوث أمر لم يكن فيه من غير زوال شيء عنه
مثال ذلك أن الجسم الساكن حين يتحرك فإنه حين كان ساكناً لم يكن إلا عادماً
للحركة التي هي موجودة له بالإمكان والقوة، وحين تحرك لم يزل فيه شيء إلا
العدم فقط.

وهكذا فإن العدم والذي هو لا وجود ما يمكن أن يكون أن يوجد كما
عرفه الفارابي^(٣٧) يعد شرطاً في أن يكون الشيء متغيراً ومستكملاً، ولو لم يكن هناك
عدم لظلت صورة الجسم باقية له على الدوام دون تبدل أو تغير.

وكونه مبدأً بالعرض فيعني ذلك أنه نقطة نهاية صورة وبداية صورة وليس
موجوداً في الجسم فهو لا يزيد وجوداً على الوجود الذي للهوى بل يصحبه حين
مقايسته للصورة إذا لم تكن موجودة، وكانت القوة على قبولها موجودة يقول
الفارابي "الهوى آخر الهويات وأخسها ولولا قبوله للصورة لكان معدوماً بالفعل وهو
كان معدوماً بالقوة فقبل الصورة فصار جوهرًا، قبل الحرارة والبرودة واليبوسة فصار
اسطقساً، ثم يتولد أصناف المواليد والتراكيب"^(٣٨).

وإن كان الفارابي يذهب إلى التفرقة بين اللفظين نظراً لأن كليهما يحمل
معاني الاستعداد، والقبول والتهيؤ إلى آخر هذه المعاني العدمية التي بحكم
طبيعتها تحمل قوة على أن تصير شيئاً آخر فيقول "أن الهوى معدوم بالعرض
موجود بالذات، أما المعدوم فمعدوم بالذات موجود بالعرض إذ يكون وجوده في
العقل على الجهة الذي يقال أنه متصور في العقل"^(٣٩). فالخشب مثلاً موجود وجوداً
ذاتياً، ولكن إعطاء صورة ماله كالكرسي مثلاً تعد معدومة بالعرض لأنها غير موجودة
بالفعل، ولكن ممكنة الوجود، أما إذا نظرنا إلى الكرسي أو السرير كأشياء يمكن
صناعتها من الخشب فإنها تكون معدومة بالذات لأنها لم توجد بعد الفعل، وتكون
موجودة بالعرض نظراً للإمكان الذي تحمله في ذاتها بالقياس إلى ذات الخشب
الموجود. ونلاحظ أن الفارابي في توضيح هذا المعنى العدمي اعتمد على فكرة
القوة والفعل الأرسطية، كما أن تعريفه للممكن قد ساعده على توضيح هذا المعنى
إذ الممكن عنده على نحوين: "ما هو ممكن أن يوجد شيئاً ما وأن لا يوجد ذلك
الشيء وهذا هو المادة". فالممكن في نظر الفارابي مختلط من وجود، ولا وجود لأن
بين ما لا يمكن أن يوجد، وبين ما لا يمكن أن يوجد اللذين هما طرفان متباعدان

جدا شيئا يصدق عليه نقيض كل واحد من هذين الطرفين وهو ما يمكن أن يوجد ويمكن أن لا يوجد وهو الممكن الذى يقابله بالعدم. إذ أن العدم هو لا وجود ما يمكن أن يوجد^(٤٠).

رابعاً: نقد الفارابى لنظرية الجوهر الفرد:

قبل أن نبين كيفية تعلق الهىولى بالصورة لابد أن نشير إلى أن الفارابى حين أكد حقيقة تركيب الجسم من المادة والصورة، وأورد الحجج المختلفة لإثبات ذلك فإنما كان يناهض بهذا القول آراء القائلين بالجزء الذى لا يتجزأ. وحقيقة الأمر فإن هذه المسألة احتلت أهمية خاصة فى تاريخ الفكر اليونانى والإسلامى سواء عند المتكلمين أو الفلاسفة. فالذريون من فلاسفة اليونان قالوا باستحالة انقسام المادة إلى ما لا نهاية ووصلوا إلى فكرة الذرة أو الأجزاء التى تنقسم فعليا. وقال بعضهم مثل "انكساغوراس" بانقسام المادة إلى ما لا نهاية بالفعل^(٤١).

أما أرسطو ومن تابعه فقد قال أن انقسام المادة نهائى وبالفعل، وإن أى جزء أو جسم أو امتداد يقبل الانقسام إلى ما لا نهاية له بالقوة فقط أى بالذهن أو التصور.

أما الزمان والحركة وكل ما لا تجتمع أجزاءه معا وبالفعل فلا يصح عليه هذا... وبالتالي فإنه يمكن أن يكون الزمان والحركة معا لا بداية لهما ولا نهاية أيضا لأن أجزاءهما لا توجد السابق منها مع اللاحق بالفعل^(٤٢).

أما متكلمى الإسلام فلا يتصورون إمكان الانقسام إلى غير نهاية عمليا. بينما نرى الفلاسفة لا يتصورون جزءا مهما صغر إلا ويقبل الانقسام بحسب الإمكان. ومهما يكن من شىء فإن القول بالجزء الذى لا يتجزأ وأن الجسم يتكون من أجزاء متناهية وأن هذه الأجزاء غير منقسمة كان له شأن كبير فى علم الكلام فقد كان أساسا لإثبات حدوث العالم المفضى إلى إثبات وجود الصانع، كما كان أساسا للقول بنظرية الخلق المستمر^(٤٣).

فإذا كان هذا هو جوهر رأى متكلمى الإسلام فى مسألة الجوهر الفرد فما

هو رأى فلاسفة الإسلام وبالأخص الفارابى؟

يقول فخرى الدين الرازى "إن الحكماء إذا كانوا قد برهنوا على أن

الجسم مركب من هىولى وصورة اعتمادا على فكرة الاتصال فإن هذا البرهان مبنى

كما يقول الرازي على أن الجسم غير مركب أجزاء لا تتجزأ وإلا لكان اتصال الج
عبارة عن اجتماعها وانفصاله عبارة عن تفرقها فما يقبل الانفصال غير متصل بالحدة
وما هو متصل بالحقيقة فهو غير قابل للانفصال^(٤٤).

وفى ذلك يقول الفارابي ".... وإنه لا ينتهي المقادير في قسمتها إلى
لا بتجزأ ولا تركيب الأجسام من مثل هذه الأجزاء، وأنه لا يأتلف مما لا ينق
جزء"^(٤٥) فهو يقرر أن انقسام المادة نهائى وبالفعل، وأن أى جزء أو جسم أو امتد
يقبل الانقسام إلى ما لا نهاية له ولكن بالقوة فقط أو بالتصور. وهكذا أنكر الفار
مذهب الجزء الذى لا يتجزأ وتعرض له بالنقد فى كتابه "الحروف" إذ يقول "ا
ظن آخرون أن الأجسام إنما تلتئم باجتماع الأجزاء التى لا تنقسم قالوا فى الأج
التى لا تنقسم أنها هى من الجواهر"^(٤٦) وينكر عليهم ذلك ويؤكد أنه ليس مة
ينتهى بالقسم إلى أن لا يكون له جزء، والأجسام ليست مركبة من أجزاء لا جز
ولا يتأتى من الأجزاء التى لا جزء لها تأليف الجسم ولا الحركة ولا الزمان. والأذ
ذوات المقادير والأعداد ذوات الترتيب لا يجوز أن تحصل بالفعل بلا نهاية، ولا ي
بعد بلا نهاية فى الفراغ والملا"^(٤٧).

وهذا الرفض لمذهب الجوهر الفرد من جانب الفارابي نرى أنه كان ته
عن اتجاه مضاد وقفه الفارابي ضد متكلمي الإسلام، وخاصة الكندي الذى كان
أن كل شيء من عدد أو موجود وجودا فعليا فهو متناه، وأنه يمكن تصور شيء
نهاية له بالقوة فقط من حيث يمكن للعدد أن يضاعف إلى ما لا نهاية ولمقدورات
أن تستمر فى التزايد إلى ما لا نهاية ولكن كل ما يعد من العدد بالفعل وكل ما يت
من مقدورات الله فهو متناه، وبالتالي فالزمان والحركة لما كانت أجزاء وهما تج
معا فيستحيل عندهم وجود زمان لانهاية له فى المستقبل أو الماضى^(٤٨).

فالكندي يعتبر الحاضر أو الدورة الحالية لحركة الفلك أو الليل وال
الحاليين طرفا لما قبلها فكيف تكون طرفا وهى لا تعدم حركة ولا تلاشى زه
والزمان والحركات بعدها موجودة كسلسلة تامة الحلقات إلى ما لا نهاية من الطر
وكل حلقة هى حد لما قبلها ولما يلحقها ولكنه حد موصل لا قاطع فإذا فصلنا ال
وأثبتنا مجيء الزمن من جهة الماضى أو نجعله مبتدىء منها عند المستقبل نكوز
عاملنا اللامتناهى معاملة المتناهى^(٤٩).

ثم أن قول الكندي أن الزمان حتى نقطة معلومة حاضر متناه فإذا أضفنا إليه يوما أو سنة أو أى كمية محدودة يكون محدودا هو قول فاسد، لأن عملية الإضافة لا نهائية. وممكن تصور كم لا نهائى هو مجموع كميات محددة مضافة باستمرار إلى ما لا نهاية وبالتالي فلا استحالة فى تكون لا متناه من مجموعة أجزاء عددها لا متناه، والعدد اللامتناهى نفسه ما هو إلا مجموعة أعداد كل منها متناه ولكنها متسلسلة بلا انتهاء، وإلا كيف يمكن تصور اللامتناهى ككم؟^(٥٠). ويقول د. الألوسى. أن هذه الانتقادات وجهها جملة من الفلاسفة كالفارابى وابن سينا وابن رشد والطوسى وغيرهم إلى المتكلمين الذين اعتنقوا مذهب الجوهر الفرد.

ويؤكد ذلك ويقول أنه مما يذكره "موسى بن ميمون" تبين أن الفارابى ربما يكون أول من قدم الرد من وجهة نظر الفلاسفة ضد حجج المتكلمين حولها وأنه أظهر كل جوانب الضعف فيها^(٥١) ويعقب بقوله "ومن المعروف أن قول الكندي والنظام عن استحالة تحقق ما لا يتناهى أصبح قضية موجودة فى أى كتاب منذ القرن الثالث الهجرى فما بعده"^(٥٢).

خامسا: تعلق الهيولى بالصورة:

إذا كان الفارابى قد أثبت لنا مقارنة الهيولى للصورة، وكيف أن كلا منهما يفتقر فى وجوده إلى الآخر، وإذا كنا قد عرضنا بعض الأدلة التى تؤيد ذلك. فإنه يؤكد أيضا من خلال بعض نصوصه تعلق الهيولى بالصورة ويبين كيفية التلازم بينهما، ويقدم الدليل على ذلك سواء من المجال الطبيعى أو الميتافيزيقى، فهو يذهب أولا إلى أن الهيولى مفتقرة فى وجودها الخارجى إلى مقارنة الصورة "... فلذلك إذا لم يوجد ذلك الذى هى مبطورة لأجله، لم توجد هى أيضا، ولهذا إذا لم توجد صورة من هذه الصور لم توجد هى أيضا فلذلك لا يمكن أن توجد المادة الأولى مفارقة لصورة ما فى وقت أصلا"^(٥٣).

فافتقار المادة إذن يكون إلى ذات الصورة والاقتران بينهما موجود لأن الشئيين موجودان، وهذا يرجع إلى نظرية الفارابى فى العسل والمعلولات كما سنرى. إذ أن التلازم والاقتران يكون بين العلة ومعلولها أو كما يقول الفارابى أن علاقة السببية فى جوهرها علاقة تلازم ولزوم بين ما يعتقد سبب من جهة، وما يعتقد نتيجة من جهة أخرى "كل ما لم يكن فكان فله سبب"^(٥٤).

ولكن يجب أن نتنبه هنا إلى أنه رغم أن الفارابى يلجأ إلى السببية فى تفسير كيفية تعلق الهيولى بالصورة، إلا أنه ينفى أن تكون الصورة علة أو سبب فى وجود المادة والعكس تماماً. أى لا يجوز أن تكون المادة علة للصورة. "الصورة ليست علة صورية للمادة بل صورة للمادة وهى علة صورية للمركب وليست علة للمركب"^(٥٥) كما يقول "وأنه لا يجوز أن يكون سبباً للآخر فى الوجود"^(٥٦) بل إن هناك سبب آخر يقيم كل واحد منهما مع الآخر.

والفارابى لم يقتصر فى بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة على المجال الطبيعى فقط، بل إنه يخوض فى مجال الإلهيات، أو ما بعد الطبيعة حيث نجده يقول: "لا يجوز أن يوجد بالفعل هيولى بلا صورة، ولا صورة طبيعية بلا هيولى، وأنه لا يجوز أن يكون أحدهما سبباً للآخر فى الوجود بل ههنا سبب يقيم كل واحد منهما مع الآخر"^(٥٧) كما يقول "الجسم مؤلف من مادة وصورة. ولا الصورة مستغنية فى وجودها عن المادة ولا المادة عن الصورة فلا بد فى وجودها من ثالث ليس بجسم"^(٥٨).

فما هى حقيقة هذا الثالث الذى ليس بجسم؟؟؟

بعد أن أثبت الفارابى أن الأجسام الطبيعية مركبة من مادة وصورة، وأنها من حيث هى مادة فهى قابلة للامتداد المكانى، ومن حيث هى صورة فهى قابلة لبعض الخواص الجوهرية أو العرضية. يضيف إلى هذين المبدأين الطبيعيين مبدأ ثالثاً غير طبيعى وهو العقل الفعال وهو علة تكونها من مادة وصورة. ومع أن البحث فى هذا المبدأ بحد ذاته ليس من شأن العلم الطبيعى كما ذكرنا. فلا بد من القول هنا أن الفارابى يحاول إثبات شىء مباين للهيولى والصورة، واحد بالعدد، دائم الوجود. يقول الفارابى ".... ثم بلغ من تأخرها وتخلفها وحساسة وجودها (أى المادة الأولى) أن صارت لا يمكنها أن تنهض وتسعى من تلقاء نفسها إلى استكمالاتها إلا بمحرك من خارج. ومحركها من خارج هو الجسم السماوى وأجزاؤه ثم العقل الفعال"^(٥٩).

فالفارابى إذن قد رأى ضرورة وجود هذا المبدأ المفارق لبيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة، ولا شك أن اتجاه الفارابى إلى المجال الميتافيزيقى ليستعير منه أحد المبادئ لتفسير كيفية تعلق الهيولى بالصورة هو اتجاه خاطئ لأنه قد خلط

بين دراسته للمادة والصورة كمبدأين للموجودات الساكنة والمتحركة، وبين دراسته السبب أو المبدأ الفاعلي الذي عن طريقة تتضح ماهية الجسم الطبيعي. وهكذا فنظريته في مبادئ الموجودات نظرية مصبوعة بصبغة ميتافيزيقية حجبت عنه وعن دارسي فلسفته التفسير الطبيعي الحسي لكيفية تعلق الهيولى بالصورة.

وهناك مسألة أخرى نرى أنه لزاما علينا أن نعرضها رغم أن الفارابي لم يوضح القول فيها، وإنما عرضها بإيجاز شديد، وربما تبعد هذه المسألة أشد البعد عن المجال الطبيعي ولكننا لا نجد مفرا من عرضها حتى نستكمل رأيه في تحديد علاقة الهيولى بالصورة وكيفية التلازم بينهما.

وتتلخص هذه المسألة في سعي الهيولى وشوقها للتعلق بالصورة حيث يقول "أما الموجودات التي دون الأجسام السماوية فإنها في نهاية النقص في الوجود وذلك أنها لم تعط من أول الأمر جميع ما تتجوهر به على التمام، بل إنما أعطيت جواهرها التي لها بالقوة البعيدة فقط لا بالفعل إذ كانت إنما أعطيت مادتها الأولى فقط، ولذلك هي أبدا ساعية إلى ما تتجوهر به من الصورة"^(١٠) ويؤكد سعي الهيولى للتلبس بصورة بقوله: "والمادة الأولى وجودها هو أن تكون لغيرها أبدا وليس لها وجود لأجل ذاتها أصلا، فلذلك إذا لم يوجد ذلك الذي هي مفعورة لأجله (أي الصورة) لم توجد هي أيضا ولهذا إذا لم توجد صورة من هذه الصور لم توجد هي أيضا. فلذلك لا يمكن أن توجد المادة الأولى مفارقة لصورة ما في وقت أصلا"^(١١).

معنى هذا أن الهيولى دائمة النزوع إلى الصورة لتتجوهر بها ولا يمكن أن تجرد عنها أبدا لأنها متى عريت عنها بادرت إلى أن تستبدل بها صورة أخرى وإلا لزمها العدم المطلق "والمادة موضوعة لصور متضادة فهي قابلة للصورة ولضد تلك الصورة أو عدمها فهي تنتقل من صورة إلى صورة دائما بلا فتور"^(١٢).

إذن يلجأ الفارابي إلى فكرة الشوق يفسر بها حركة المادة في جميع الموجودات الطبيعية "والفلك ليست حركته لشهوة أو غضب لكن من جهة أن له شوقا إلى التشبه بالعقلية المفارقة للمادة ولكل واحد من الأجرام الفلكية عقل مفارق خاص له يشاق إلى التشبيه به والكل مشترك في أن المعشوق واحد فهو المعشوق الأول"^(١٣).

فالعشق إذن يسرى فى كل الموجودات كما يقول "د. مصطفى حلمى" سواء كانت هذه الموجودات أجسام بسيطة أو نفوس نباتية أو حيوانية أو بشرية أو فلكية، والهيولى عاشقة للصورة، والصورة عاشقة لمواضعها الطبيعية ولكمالاتها^(٦٤).

وهكذا بعد تحليلنا لطبيعة العلاقة بين المادة والصورة وكيفية تعلق الهيولى بها. نستطيع أن نقول أن الفارابى قد أعطى الصورة أفضلية على المادة رغم اتجاهه إلى توضيح الأثر المتبادل لكل منهما وهذا يعود بالدرجة الأولى إلى مؤثرات أرسطية وأفلاطونية بل وأيضاً أفلوطينية إلى حد كبير. وقد وضحت هذه الأفضلية فى مذهبه من عدة نواحي منها:

أولاً : إن المادة شىء لا محدد، والصورة هى التى تعطى التحديد لها. فالمادة الأولى وجودها هو أن تكون لغيرها أبداً وليس لها وجود لأجل ذاتها أصلاً.... ولذلك لا يمكن أن توجد المادة الأولى مفارقة لصورة ما فى وقت أصلاً، وأما الموجودات التى صورتها صورة الصورة فهى لأجل ذاتها أبداً ولا يمكن أن تكون بصورها مفضولة لأجل غيرها^(٦٥).

وهنا نلاحظ أن الفارابى يضى على الصورة صفات الجوهرية والكمال حتى يمكنها القيام بمعزل عن المادة كشىء أكمل وأسمى ومقصده من ذلك يتضح فى فلسفته الإلهية حيث يثبت خلود النفس واعتبارها صورة للجسم. وهنا يظهر التأثير الأفلوطينى على الفكر الفارابى والذى ظهر بصورة واضحة فى مبالغته فى تفضيل الصورة على المادة لدرجة شعرنا أن الصورة هى كل شىء^(٦٦).

ثانياً : رغم أن الفارابى ينسب الطبيعة لكل من المادة والصورة، إلا أنه قد ذهب وفقاً لرأى أستاذه أرسطو إلى أن الصورة أحرى بأن تكون لها طبيعة من الهيولى، دليل هذا أن الناس لا يقولون عن الأشياء قبل أن تتكون أن لها طبيعة ما لم تحصل لها صورتها، فطبيعة الكائنات هى صورتها التى تعين النوع الداخلى فى حدها، أى أن طبيعتها ليست المادة بل صورتها النوعية، أى صورتها التى لا تنفصل عنها. يقول الفارابى "والمادة والصورة كل واحد منهما يسمى بالطبيعة إلا أن أحدهما بهذا الاسم هو الصورة"^(٦٧).

كما أن المادة ليست إلا بالقوة بوجه ما، وفي حين أن الصورة هي الفعل والحقيقة وهي التي تكون ماهية الشيء. وكما ذكرنا سابقا فإن الموجود أيا كان يسمى على حسب صورته لا على حسب مادته^(٢٨).

بل إن الفارابي يذهب أبعد من ذلك فيجعل المادة عنصرا مساعدا للصورة فقط وهي تعاون الصورة في عملية انتقال الأجسام الطبيعية من القوة إلى الفعل "... والمادة إنما وجودها لأجل الصور فكأن الغرض الأول إنما كان وجود الصور، ولما لم يكن لها قوام إلا في موضوع ما جعلت المادة موضوعه لتحمل الصور"^(٢٩).

ثالثا : كذلك نرى أن نظرية الفارابي في التغير بوجه عام والحركة بوجه خاص وما يترتب عليها من أشكال الوجود المختلفة وترتيبها إنما تقوم أساسا على نظريته في تفضيل الصورة على المادة.

إذ أن الصورة في العالم ليست إلا ارتقاء مستمرا للهيولى إلى الصور الأرقى والأدنى. وما الكون إلا سلما متدرجا مستمرا للموجودات. فما هو في أرقى السلم تسود فيه الصورة، وما هو في أدنى السلم تفوق فيه الهيولى الصورة. وفي أسفل هذا السلم تكون هناك الهيولى المطلقة أو المادة الأولى، وفي قمته الصورة اللامادية المطلقة. وفي ذلك يقول الفارابي "كل ما كان أقرب إلى المادة الأولى كان أخس، وكل ما كان أقرب إلى صورة الصور كان أشرف"^(٣٠).

وبناء على ذلك يرتب الفارابي الموجودات على الوجه التالي "الموجودات الممكنة على مراتب. فأدناها مرتبة ما لم يكن له وجود محصل ولا بواحد من الضدين وتلك هي المادة الأولى، والتي في المرتبة الثانية ما حصلت لها وجودات بالاضداد التي تحصل في المادة الأولى - وهي الاسطقسات. وهذه إذا حصلت موجودة بصور ما. حصل لها بحصول صورها أمكن أن توجد وجودات آخر متقابلة أيضا فتصير مواد لصور أخرى ولا تزال هكذا إلى أن تنتهي إلى صور لا يمكن أن تكون الموجودات المتحصلة بتلك الصور مواد لصور أخرى. فتكون صورة تلك الموجودات صوراً لكل صورة تقدمت قبلها وهذه الأخيرة أشرف الموجودات الممكنة، والمادة الأولى أخس الموجودات الممكنة"^(٣١). وهكذا تفاضلت

الموجودات بحسب صورتها فأصبحت صور الاسطقسات فى أدنى مرتبة، ثم صور الأجسام المعدنية وهى أرفع مرتبة من صور الاسطقسات، ثم صورة النبات على تفضلها أرفع مرتبة من صورة الأجسام المعدنية، ثم صور أنواع الحيوان غير الناطق على تفضلها أرفع مرتبة من صور الأجسام المعدنية، ثم صور أنواع الحيوان غير الناطق على تفضلها أرفع من صور النبات ثم صور الحيوان الناطق وهى الهيئات الطبيعية التى له بما هو ناطق أرفع من صور الحيوان غير الناطق^(٢٢).

وهكذا نستطيع القول بأن الصورة قد احتلت هذه المكانة السامية فى مذهب الفارابى وما ذلك إلا لتأثره بأستاذه أرسطو. وقد يتساءل البعض كيف أعطيت الصورة هذه المكانة وهذا التفضيل فى مذهب أرسطو وهو فى نفس الوقت يرفض القول بالمثل التى نادى بها أفلاطون بل وينفيها نفياً لا يقبل جدال.

والواقع أن أرسطو فى نظريته فى الصورة لم يكن قد تخلص تماماً من نظرية المثل الأفلاطونية.

يقول برتراند راسل "إن الصورة عند أرسطو أكثر حقيقة فى وجودها من المادة وهذا يذكرنا بالمثل الأفلاطونية التى لا وجوداً حقيقياً إلا لها، فالظاهر أن التغيير الذى أدخله أرسطو على ميتافيزيقا أفلاطون أقل مما يصوره لنا، ويعزز قوله بقول زلر "إن أرسطو لم يحرر نفسه إلا نصف تحرر من قبل أفلاطون نحو تجسيد المثل فقد كان للصورة عنده ما كان للمثل عند أفلاطون من وجود ميتافيزيقى قائماً بذاته. وهو الذى يعتمد عليه وجود الأشياء الجزئية كلها^(٢٣).

القسم الثانى علل الموجودات

تمهيد:

عرفنا سابقا أن الفارابى قد انتهى من بحثه فى مبادئ الموجودات الطبيعية إلى أنها مركبة من مادة وصورة وهى علتنا طبيعتها، إلا أنه لكى يفسر لنا وجود هذه الموجودات يذهب إلى القول بأن لها علة فاعلية وعلة غائية هما سبب وجود الصورة فى المادة.

وإذا كان الفارابى لم يترك لنا رسائل أو مؤلفات يبحث فيها موضوع العلية أو السببية بالتحديد، فإن أراءه حول هذا الموضوع جاءت متناثرة فى بعض رسائله ومؤلفاته، وتميزت بالغموض والإيجاز كعادته.

وقد حاولت جاهدة استخلاص رأيه مما عثرت عليه فى ثنايا مؤلفاته من نصوص موجزة وبما يتيح لى تناول المشكلة من جميع النواحي سواء من ناحية أنواع العلل، أو مشكلة السببية، أو رأيه فى الصدفة والاختيار، أو مشكلة السببية وعلاقتها باللزم والتلازم والفعل والانفعال.

ومما لا شك فيه أن دراسة العلل تعد على جانب كبير من الأهمية. فنظرية العلل شرط ضرورى ملازم للحركة فاعلة المادية وإن كانت سلبية إلا أنها تفترض استعدادا للحصول على الصورة والعلة الصورية نظرا لأنها تضى على المادة حقيقتها فهى علة إيجابية، والعلة الثالثة وهى العلة الفاعلة فإنها تدل على الحركة من حيث أنها سبب انتقال الشىء من حالة القوة إلى حالة الفعل، وأما العلة الرابعة الغائية فإنها تكشف عن غاية الحركة إذ لأجلها تحصل الصورة فى المادة.

وعلى ذلك فالحركة ليست إلا الجمع بين تلك العلل فى علتين رئيسيتين هما المادة والصورة وذلك عبر الانتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل بفضل فعل التشوق الطبيعى والعشق.

أما إذا أردنا أن نفهم التغيرات التي تقع في الطبيعة من الأشياء وفسادها فلا بد لنا من دراسة العلل.

هذا بالإضافة إلى أن معرفة الوجود حق المعرفة لن يأتي من البحث في مبادئه وتركيبه فحسب، بل يجب أن نبحث في أحوال علله ومدى تأثير كل منها في أحوال الجسم.

والواقع أن نظرية الفارابي في العلل لا تغوص فقط في أعماق الفلسفة الطبيعية بالبحث عن أسباب الموجودات بل إنها ترتبط أيضا بكثير من المجالات الميتافيزيقية في فلسفته. ويبدو ذلك واضحا حين يركز بحثه على بيان أهمية العلة الفاعلة مثلا فنجد أنه يتطرق إلى البحث في ممكن الوجود، وواجب الوجود.

كذلك يتطرق من هذه المسألة إلى البحث في قدم العالم وحدوثه؟ ونظرية الفيض وصدور الموجودات.

وهذا التداخل بين الجانب الفيزيقي والجانب الميتافيزيقي وإن كنا لا نجد عند أرسطو إلا أننا يمكننا أن نلاحظه بوضوح في مذهب الصدور في الأفلاطونية المحدث^(٧٤).

هذا بالإضافة إلى تأثيره بالجوانب الدينية التي يعتنقها والتي ظهرت بصورة واضحة عند دراسته للعلة الغائية. ويعتبر الفارابي من أوائل الفلاسفة الذين اتجهوا اتجاهها مخالفا لأرسطو من جهة، وللمتكلمين من جهة أخرى في بيان العلاقة بين الأسباب ومسبباتها. فبينما يجعل أرسطو العلة النهائية أو القصوى علة غائية فقط^(٧٥)، نجد الفارابي يعتبرها علة فاعلة غائية، وبذلك يجعل فعل الله مستمرا، بينما نجد الأشاعرة من المتكلمين لا يقرون إلا بوجود علة واحدة فاعلة وخالقة وهي الله، ويرجعون قوانين الطبيعة إلى العادة والسنة الإلهية.

أولا: العلل الأربعة في فلسفة الفارابي:

والعلل عند الفارابي كما هي عند أرسطو أربعة: العلة المادية، والعلة الصورية، والعلة الفاعلة، والعلة الغائية، إذ يقول "مبادئ الوجود أربعة: ماذا وبماذا وكيف وجود الشيء فإن هذا يعني به أمر واحد. وعمادا وجوده ولماذا وجوده. فإن قولنا عمادا وجوده ربما يدل به على المبادئ الفاعلة وربما دل به على المواد فتصير أسباب الوجود ومبادئه أربعة"^(٧٦). المادة والماهية والفاعل والغاية.

فالفارابي يؤكد هنا أن علل وأسباب الموجودات أربعة، وهو في تقريره لهذه العلل ينقد من اقتصر من المذاهب على علة واحدة سواء كانت هذه العلة مادية (وهو مذهب انطيفون وأتباعه) أو عليّة صورية (وهو مذهب الفيشاغوريون وأفلاطون)، ويقرر حقيقة هامة أقام عليها نظريته في مبادئ الموجودات وعللها وهي، أن العالم مركب في الحقيقة من بسيطين هما المادة والصورة، وإن التركيب لا يكون في شيء واحد إذ أن أقل ما يقع عليه التركيب والانحلال شيان لأن الشيء الواحد لا تركيب فيه ولا انحلال^(٧٧).

فالعلة المادية: هي العلة التي هي جزء من قوام الشيء يكون بها الشيء هو ما هو بالقوة^(٧٨) وهي الحاملة لصورة الشيء كالبرونز في التمثال إذ لولا البرونز ما صنع التمثال "فالمادة مبدأ وسبب على طريق الموضوع لحمل الصورة فقط وليست هي فاعلة ولا غاية ولا لها وجود وحدها بغير صورة"^(٧٩).

فاعلة المادية لشيء ما من الأشياء هي الهيولى التي يتكون منها، وهي المادة الخام والتي تصبح هي الشيء.

والعلة الصورية: هي هيئة الشيء أو شكله أو طبيعته أو ماهيته التي تجعل الشيء هو هو، والتي بها تصير مادة التمثال "البرونز" تمثالا بالفعل^(٨٠). فالعلة الصورية تفيد تقويم المادة، وتفيد الشكل، وأنها تعد حقيقة كل شيء جوهرًا كان أو عرضًا. دليل هذا أن الصورة كعلة صورية تعد بالقياس إلى المركب منها ومن المادة جزءًا بالفعل، أما وجود المادة فلا يكفي في كون الشيء بالفعل بل في كونه بالقوة "الصورة وجودها لا لتوجد بها المادة بل ليحصل الجوهر المتجسم جوهرًا بالفعل. فإن كل نوع إنما يحصل موجودًا بالفعل وبأكمل وجودية إذا حصلت صورته. وما دامت مادته موجودة دون صورته فإنه إنما هو ذلك النوع بالقوة"^(٨١). فالمادة هي بالقوة سرير وبالصورة تصير سرير بالفعل فهذه العلة تكون مبدأ فاعلي للمادة لو كان وجودها بالفعل، كما يكن اعتبارها جزءًا للعلة الفاعلية وإن كانت تعد في الواقع علة صورية للمركب منها ومن المادة، إذ أنها صورة للمادة وليست علة صورية لها "الصورة ليست علة صورية للمادة بل صورة للمادة وهي علة صورية للمركب وليست علة للمركب"^(٨٢) وهنا نجد تقارب عند الفارابي كما هو الحال عند أرسطو بين العلة الصورية والعلة الغائية، فالصورة تضيء على المادة حقيقتها حتى تصبح العلة الغائية

في آخر الأمر غير متميزة تمامًا عن العلة الصورية يقول الفارابي الغايات في الأمور الطبيعية هي نفس وجود الصور في المادة لأن طبيعة ما إنما تتحرك لتحصل صورة ما في مادة^(٨٣).

وهكذا يفسر الفارابي عليّة الشيء من حيث وجوده في الخارج والعقل، أي من حيث ذاته، وهذا التفسير الذي تأثر فيه أرسطو إلى حد كبير وكان شائعاً عند من سبقه من الفلاسفة كالكندي^(٨٤) لم يعد مقبولا في عصرنا الحديث. فلو أخذنا مثلاً "تعريف" جون ستيوارت مل "للعلة على أنها" الحد السابق غير المتغير واللا مشروط" فإن هذا التعريف يستبعد العلة الغائية، لأن العلة الغائية هي النهاية وليست حداً سابقاً في الزمان، كما أنها لا تتضمن العلل الصورية لأننا لا نفكر الآن في مفهوم الشيء باعتباره جزءاً من علته، ولا يأخذ هذا التعريف سوى العلتين المادية والفاعلية ولكن ليس بالتفسير الأرسطي لهما، لأنه ينظر إليهما على أنهما قوة مثالية تعمل منذ البداية بل من النهاية، بينما ينظر العلم الحديث إلى العلة الفاعلة على أنها الطاقة التي تنتج الحركة وهي طاقة آلية خالصة.

ولكن يجب أن نلاحظ أن العلم الحديث لا ينكر العلتين الصورية والغائية بالمرّة، كل ما هنالك أنه يعتبرهما خارج مجاله، إذ مجاله العلل الآلية ويترك العلتين الصورية والغائية للفيلسوف لشرحهما^(٨٥).

ولما كان كل جسم وكل عرض فله فاعل ومكون عنه وجد كما يقول الفارابي^(٨٦) فإن العلة الفاعلة هي المبدأ الذي صورة الشيء عنه كالفنان الذي صنع التمثال لأنه العلة التي قلبت البرونز وصيرته تمثالا. فالفاعل عند الطبيعيين^(٨٧) هو مبدأ التحريك، والحركة هي الخروج من القوة إلى الفعل في المادة فيكون هذا المبدأ هو سببا لتحريك غيره أو خروجه من القوة إلى الفعل^(٨٨).

فإذا كانت العلة الفاعلة تفيد التحريك فإن علاقتها بالعلة المادية والصورية والغائية تتضح تمام الوضوح، فمن جهة المادة يكفي فيها الاستعداد لملاقاة القوة الفاعلة، ومن جهة الغاية لا بد من وجود المبدأ الفاعلي إذ أنه سبب للغاية، ومن جهة الصورة لا بد من وجود المبدأ الفاعلي إذ أن المادة وحدها لا تكفي في تصور الكائن، وعموماً فإن أهمية هذه العلة ستضح أكثر عند دراستنا للعلة الغائية.

العلّة الغائية: يذهب الفارابى إلى أن الغاية هي المعنى الذى لأجله تحصل الصورة فى المادة، أو كما يرى "أرسطو" أنها القصد أو الغرض الذى يرمى إليه الفاعل مما فعل كغرض الفنان من صنع التمثال، كحب الفنان أو نيل المجد، أو تخليد ذكرى صاحب التمثال^(٨١). فكل ما هو جسمانى فهو إما لغرض وغاية، وإما لازم وتابع لشيء هو غرض وغاية^(٨٢)، وليست الغايات فى الأمور الطبيعية - كما يرى الفارابى - سوى - وجود الصور فى المادة، فالعلّة الغائية إذن سبب وعلّة للصورة الموجودة عن الفاعل فى الهيولى ومسبب ومعلول فى وجودها لتلك الصورة "والعلّة يجب أن توجد مع المعلول فإن العلل التى لا توجد مع المعلولات ليست عللا بالحقيقية بل معدات أو معينات وهى كالحركة"^(٨٣) مثال ذلك أنه عن طريق الغاية المعقولة عند النجار مثلا حصلت الصورة الموجودة فى السرير، وبالصورة الموجودة فى السرير حصلت الغاية المعقولة موجودة فى الوجود والأعيان^(٨٤).

فالذى يربط العلة الفاعلية بالعلّة الغائية هى مسألة البداية والنهاية، فالصورة الإنسانية مثلا تعد غاية إذا نظرنا إلى انتهاء الحركة وهى الصورة التى فى الابن، وتعد علة فاعلة باعتبار ابتداء الحركة وهى الصورة التى فى الأب^(٨٥).

وهكذا ينتهى الفارابى إلى القول بأن تلك حال الأجسام الطبيعية فإن كل واحد منها إنما وجد لغرض ولغاية وكذلك كل أمر وغرض قوامه فى الأجسام الطبيعية فإنه أوجد لغرض ولغاية ما^(٨٦).

والواقع أن دراسة الفارابى للعلّة الغائية يتداخل فيها الجانب الفيزيقي مع الجانب الميتافيزيقي بحيث يصعب الفصل بينهما، ولكن يمكن القول بأن دراسته للغائية داخل إطار الفلسفة الطبيعية تتعلق باعتبارها العلة الرابعة من علل الموجودات، كما تتعلق برفضه القول بالاتفاق والمصادفة، وإثبات الغائية فى عالم الطبيعة، إلا أننا نلاحظ غوصه دائما فى أعماق ما بعد الطبيعة. فحين جعل تحقق الموجودات فى العالم الخارجى لا يكون إلا بمحرك من خارج مفارق، هذا المحرك المفارق لم يكن إلا من عالم ما بعد الطبيعة وهو ما يستمد من التصور وجوده فيعطى التصديق قوة اليقين لأن اليقين إنما هو نتيجة انتقال التصور من القوة إلى الفعل عبر سببه الخارجى المفارق له^(٨٧).

وقد استخدم الفارابي فكرة الغائية ليستدل بها على وجود الله، كما أننا سنجدّه قد ربط بين الفكرة الغائية وفكرة العناية الإلهية، فأنه ليس عله غائية كما كان عند أرسطو بل أن عنايته تسرى في الكون بأسره نظرا لأنه عله فاعله وغائية. كما أنه حاول تفسير الشر بحيث لا يتعارض في وجوده مع التسليم بالغائية والعناية الإلهية، فذكر أن الخير والنظام مقصودان بالذات. أما الشر فإنه لاحق لأمر لم يكن بد من وجودها وعلى سبيل العرض، أي أن ما يجري من فساد أو شر هو في صورة الهيولى لا من قبل تقصير الفاعل، فالسبب الذي من أجله كان النظام في أفعال الأمور الهيولانية هو أن مبدأ كل واحد من هذه لا يمكن أن يوجد له بالطبع أكثر من هذا وعلى هذا يكون الشر حادثا بالعرض^(١٦).

وهكذا استطاع الفارابي إثبات الغائية في عالم الطبيعة. وينتهي الفارابي من بحثه في العلل بإثبات أن كل عله مكملّة للأخرى ولا يمكن أن تقوم أحدهما مقام الأخرى. فكل علة دورها في التأثير ولكن على اختلاف في تأثير كل واحدة منها، فالغائية تأثر في العلة الفاعلة من جهة اتجاه الفعل، والفاعلية تؤثر في الغائية من جهة وجود الفعل الذي بدونه لا نعرف ولا نتصور الغاية، وهاتان العلتان الوجوديتان يرتبطان بالعتين المادية والصورية التي تكونان ماهية الشيء وطبيعته، وبهذا ترتبط العلل الأربع لتوضح لنا ماهية الشيء. وماذا وبماذا وكيف وجوده، وعمادا وجوده، ولأجل ماذا وجوده.

فالفارابي يوضح لنا أننا نعرف ماهية الشيء وجوهره (أي صورته) والذي يتحدد بالسؤال "ما هو". كما نعرف مادته وهيولاه الذي يتحدد بالسؤال "مما هو" أو "عن ماذا هو" وعندما تتم لنا معرفة مادة الشيء بعد معرفة صورته، فالإنسان يحاول معرفة علة ارتباط المادة بالصورة، وهذه العلة هي المحرك الأول المباشر أو العلة الفاعلة، وعندما نعرف هذه العلة نحاول معرفة علة وجود الشيء أو سبب تحريك المحرك والغاية من وراء ذلك وتلك هي العلة الغائية. "أما عن ماذا وجوده يطلب به الفاعل والمادة، ولماذا وجوده يطلب به الغرض والغاية التي لأجلها وجوده"^(١٧) وعندما نعطي هذه العلة الرابعة إلى جانب العلل الثلاث الأولى فقد كمل العلم بالشيء أو عرفت مبادئ أو أسباب وجوده^(١٨).

ثانيا: الفارابي ومشكلة السببية:

كانت الفلسفة اليونانية إجمالا تؤمن بحتمية القوانين الطبيعية في العالم العلوي، بينما ترد قوانين الطبيعة على هذه الأرض إلى الصدفة. وقد أدرك الفارابي خطأ هذا التصور فقام يناهض هذا الاتجاه ووضع نظرية تثبت حتمية القوانين الطبيعية في العالم العلوي، والعالم السفلي من خلال نظرية الصدور.

لقد اتضح لنا مما سبق أن دراسة الفارابي للعلل والأسباب كانت منصبه أساسا على الكشف عن أسباب الموجودات متابعا في هذا أرسطو على وجه الخصوص إلا أن نظرية الفارابي في مشكلة السببية لا ترتبط بالصراع بين نظرة الفلاسفة ونظرة المتكلمين كما ارتبط اسم "ابن رشد" في دراسته المستفيضة ونقده لنظريات الأشاعرة على وجه الخصوص حيث نجد أن المتكلمين قد أداروا بحوثهم حول العلاقات بين الأسباب ومسبباتها، وهل هي ضرورية أم إمكانية احتمالية ترجع إلى الله؟؟ وسنرى أنهم أغلقوا ملاحظة القوانين الطبيعية، ويرون أنه لا شيء يحصل في العالم حسب قوانين ثابتة مع ضرورة حقيقية وإنما يرجعون قوانين الطبيعة إلى العادة والسنة الإلهية. والله عندهم ليس هو العلة الأولى كما هو عند الفارابي وفلاسفة الإسلام، بل هو فاعل الطبيعة وظواهرها^(٩٩).

ورغم أن المعتزلة وهم من المتكلمين قالوا بحتمية القوانين الطبيعية، إلا أنهم لم يصلوا في ذلك إلى مبدأ السبب الكافي الذي يرتبط ارتباطا مباشرا بالعلة الغائية. ففي مذهبهم أن العالم خلق على الصورة التي هو عليها، وفي الوقت الذي خلق فيه حسب مبدأ الأصل وبهذا تكون كل القوانين الطبيعية مسببة ومقتنة على الوجه الذي هي عليه^(١٠٠).

ويعقب على ذلك "موسى بن ميمون" بقوله الفلاسفة يسمون الله العلة الأولى والسبب الأول، والمتكلمون يهربون من هذه التسمية، ويسمون الفاعل ويظنون أن فرقا عظيما بين قولنا سبب وعلة، وبين قولنا فاعل لأنهم قالوا: إن قلنا أنه علة لزم وجود المعلول، وهنا يؤدي لقدم العالم، وأن العالم له على جهة اللزوم، وإن قلنا فاعل فلا يلزم منه ذلك وجود المفعول معه لأن الفاعل قد يتقدم فعله بل لا يتصورون معنى كون الفاعل فاعلا إلا بأن يتقدم فعله. وهذا قول من لا يفرق بين ما بالقوة وبين ما بالفعل. كما يرى أنه لا فرق بين قولك علة أو فاعل في هذا المعنى

لأنك إذا أخذت العلة أيضا بالقوة فهي تتقدم معلولها بالزمان، أما إذا كانت علة بالفعل فإن معلولها موجود بوجودها علة بالفعل ضرورة، وكذلك متى أخذت الفاعل فاعلا بالفعل فإنه يلزم وجود مفعوله ضرورة لأن البناء قبل أن يبنى البيت ليس هو بناء بالفعل لكنه بناء بالقوة، كما أن مادة ذلك البيت قبل أن يبنى بيت بالقوة، وحين يبنى فهو بناء بالفعل ويلزم وجود شيء مبنى ضرورة. وما ربحنا شيئا في تفضيل إسمية فاعل على إسمية علة وسبب كما يرى ابن ميمون^(١٠١).

وحقيقة الأمر فإن فكرة السببية عند الفارابي يشوبها بعض الغموض والاضطراب نظرا لأنه يخلط فيها بين المجال الفيزيقي والمجال الميتافيزيقي. فهو يحاول أن يصعد من العلة الغائية التي بحثها في المجال الطبيعي إلى أن يربط بين وجود هذه العلة وبين وجود مسبب لها فينتقل بحثه من المجال الفيزيقي إلى المجال الميتافيزيقي عندما يعمم أفكار العناية والغائية، وبحيث يبدو الكون له مظهرا لعناية الخالق به. وقد فعل ابن سينا ذلك، كما أن ابن رشد من تقريره أسباب محددة لكل موجود من الموجودات، انتقل منها إلى تقرير العناية والغائية وهما الفكرتين التي استند إليهما في استدلاله على وجود الله^(١٠٢).

والفارابي في تقريره للسببية يعتقد أن الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب ومسبباتها، اقتران تلازم بالضرورة، وليس في الإمكان إيجاد السبب دون المسبب، ولا وجود المسبب دون السبب. فهو يؤكد حتمية السببية بصيغة واضحة فيقول "كل ما لم يكن فكان فله سبب"^(١٠٣).

والمعروف أن ما لم يكن فكان هو "الممكن الوجود" الذي لا يصير وجوده واجبا متحققا بالفعل إلا بعلّة تكون سببا لحركة الممكن من حالة القوة التي كان فيها إلى ما يصير إليه بالفعل^(١٠٤).

وينفي الفارابي أن يكون المعدوم سببا لحصوله في الوجود، لأن كل ما يحدث في عالم الممكنات من صيرورة، وتبدل، وكون وفساد لا يحدث إلا بسبب معلوم لأن المعدوم لا شيء، وليس إلا شيء مما يتصف بما قد يكون به سببا لشيء "والسبب إذا لم يكن سببا ثم صار سببا فليسبب صار سببا"^(١٠٥). فالأسباب تستحدث بعد أن لم تكن، والعوامل الفاعلة تصير أسبابا كلما اكتسبت الوجود كأسباب بفعل أسباب أخرى تحركها من حالة السبب بالقوة إلى حالة السبب بالفعل، أو من حالة السبب

الممكن إلى حالة السبب الواجب الفعل والتأثير كعامل فاعل. ولكن سلسلة العوامل الفاعلة لا تتسلسل إلى ما لا نهاية من العلل والأسباب، بل تنتهى إلى مبدأ يترتب عنه أسباب الأشياء على ترتيب علمه بها، إذ يقول الفارابى "الحكمة علم الأسباب البعيدة التى بها وجود سائر الموجودات كلها، ووجود الأسباب القريبة للأشياء ذوات الأسباب، وذلك أن نتيقن بوجودها ونعلم ما هى وكيف هى وأنها وإن كانت كثيرة فإنها ترتقى على ترتيب إلى موجود واحد هو السبب الأول فى وجود تلك الأشياء البعيدة وما دونها من الأشياء القريبة" (١٠٦).

وهكذا يؤكد الفارابى "أننا لن نجد فى عالم الكون طبعاً حادثاً أو اختياراً حادثاً إلا عن سبب" (١٠٧) وكما تتناهى سلسلة الأسباب إلى سبب الأسباب كذلك تتناهى سلسلة الممكنات إلى "واجب الوجود" الذى هو سبب الأسباب والذى تنتهى إليه حتمية تنسيق الحوادث "طبيعية، واختيارية".

كما ينفى الفارابى أن تكون هناك علل ممكنة لا نهاية لها "لأن لكل واحدة منها خاصية الوسط فيكون معلولاً باعتبار وعلة باعتبار، وكل ما يكون له خاصية الوسط فله بالضرورة طرف، والطرف نهاية، فيكون استناد الممكنات إلى وجود واجب الوجود بريئاً عن العلل المادية والصورية والفاعلية والغائية" (١٠٨).

ويؤكد "موسى بن ميمون" قول الفارابى ويرى أن وجود علل ومعلولات لا نهاية لعددها محال ولو لم تكن ذوات عظم، مثال ذلك أن يكون هذا العقل مثلاً سببه عقل ثان، وسبب الثانى ثالث، وسبب الثالث رابع وهكذا إلى ما لا نهاية. وهذا أيضاً بين المحال" (١٠٩).

وهكذا تكتشف دراسة الفارابى لمشكلة السببية، وبيان كيفية العلاقة بين الأسباب ومسبباتها أنه يركز على الكشف عن خصائص معينة لكل شىء، ولذا فقد وجدنا أنه أبطل علم أحكام النجوم إذ يقول والثالث أمور منسوبة إلى الكواكب بالظن والوضع وبطريق الاستحسان والحسبان كمن ظن أن الكوكب الفلانى متى قارب أو اتصل بالكوكب الفلانى استغنى بعض الناس وحدث به حادث، وهذه أمور اتفاقية ليست لها أسباب معلومة ولا سبيل إلى أن تعلم وتضبط أبداً ولا تنفع فيها التجارب، ولا سبيل إلى معرفتها بالبحث والتفتيش إذ ليس السبب فى جهلها قصور الإنسان عن إدراكها، وممتنع أن يكون بها تقدم المعرفة البتة" (١١٠).

ثالثا: إنكار المصادفة والاختيار:

واستكمالا لرأيه فى مشكلة السببية فإنه يقرر: أنه لا اختيار للإنسان ولا مصادفة فى الطبيعة، فالطبع الحادث مثل الاختيار الحادث يستند إلى الأسباب المنبعثة عن الإرادة الأزلية المنسقة لحتمية كل ما يحدث بأسباب يرتبط بعضها ببعض ارتباطا سببيا بالضرورة وتنتهى بالأول الذى هو واجب الوجود وسبب الأسباب يقول الفارابى "ولا يجوز أن يكون الإنسان مبتدئا فعلا من الأفعال من غير استناد إلى الأسباب الخارجية التى ليست باختياره، وتستند تلك الأسباب إلى الترتيب، والترتيب يستند إلى التقدير والتقدير يستند إلى القضاء، والقضاء ينبعث عن الأمر وكل شيء مقدر. فإن ظن ظان أنه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء استكشف عن اختياره"^(١١). فالفارابى يرى من خلال هذا النص أنه يجب على الإنسان أن يكشف عن حقيقة ما يتوهمه اختيار فيتساءل عن جوهر حقيقة الاختيار الذى هو لا شك فعل "هل هو حادث فيه بعد ما لم يكن، أو غير حادث؟ إن كان غير حادث فيه، لزم أن يصحبه ذلك الاختيار لا ينفك عنه، ولزم القول بأن اختياره من غيره، وإن كان حادثا ولكل حادث سبب محدث فيكون اختياره عن سبب اقتضاه ومحدث أحدثه، فإما أن يكون إيجاده الاختيار بالاختيار وهذا يتسلسل إلى غير النهاية، أو يكون وجود الاختيار فيه بالاختيار فيكون محمولا على الاختيار من غيره وينتهى إلى الأسباب الخارجية عنه التى ليست باختياره أى ينتهى إلى الاختيار الأزلى"^(١٢).

والفارابى هنا يؤكد أن إحساس الإنسان بحرية الاختيار محض وهم، لأن الاختيار مثله مثل الحادث فى الطبيعة حادث ولهذا الحادث أسباب محتومة بسلسلة علل تنتهى إلى سبب الأسباب الذى هو الإرادة الأزلية المنسقة لحتمية فعل الأسباب فى كل ما كان بعد أن لم يكن من الحوادث، طبيعية كانت أو إنسانية. فهى عند الفارابى سواء فلا مصادفة فى الطبيعة ولا حرية للإنسان.

ولكى يفرق الفارابى بين الأمور المضبوطة، والأمور الاتفاقية فإنه يذكر أن العلل والأسباب قد تكون قريبة معلومة ومضبوطة مثل حمى الهواء من انبثاث ضوء الشمس فيه. وقد تكون بعيدة وهذه البعيدة قد يتفق أن تصير معلومة مدركة مضبوطة وقد تكون مجهولة. فالمضبوطة المدركة منها: كالقمر يمتلئ ضوءا ويسامت بحرا

فيمتد فيسقى الأرض فينبث الكلاً فيرتعها الحيوان فيسمن فيربح عليها الإنسان فيستغنى^(١١٣).

أما المجهولة المستعصية على الإدراك فهو "أن يحدث في العالم أمور لها أسباب بعيدة جداً فلا تضبط لبعدها، فيظن بتلك الأمور أنها اتفاقية فينقد منها سحائب ويمطر عنها أمطار وتكدر بها أهوية فتتغن بها أبدان فيرثيهم أقوام فيستغنون ... غير أن الذي يزعم أنه قد يوجد سبيل إلى معرفة وقت استغناء هؤلاء القوم ومقداره وجهته من غير اقتفاء السبيل الذي ذكرت مثل تفاؤل أو معاقبة أو استخراج حساب فهو مدع ما لا يدعن له عقل صحيح البتة"^(١١٤). كما يقول "أمور العالم وأحواله نوعان: أحدهما أمور لها أسباب عنها تحدث وبها توجد: كالحر عن النار وعن الشمس توجد للأجسام المجاورة والمحاذية لهما... والنوع الآخر أمور اتفاقية ليست لها أسباب معلومة كموت الإنسان أو حياته عند طلوع الشمس أو غروبها، فكل أمر له سبب معلوم فإنه معد لأن يعلم ويضبط ويوقف عليه البتة بجهة من الجهات. ولو لم يكن في العالم أمور اتفاقية ليست لها أسباب معلومة لارتفاع الخوف والرجاء، وإذا ارتفعا لم يوجد في الأمور الإنسانية نظام البتة لا في الشرعيات ولا في السياسات لأنه لولا الخوف والرجاء لما اكتسب أحد شيئاً لغدة، ولما أطاع مرؤوس لرئيسه، ولما أحسن أحد إلى غيره، ولما أطيع الله، ولما قدم معروف"^(١١٥).

ونستخلص مما سبق أن الأسباب عند الفارابي ثلاثة أنواع: قريب معلوم، وبعيد معلوم، وبعيد غير معلوم. وكل ما يحدث فإنما يحدث بسبب محتوم. لكن ما يحدث بفعل أسباب بعيدة غير معلومة نتوهم أنه يحصل اتفاقاً إن كان مما يحدث في الطبيعة، ونتوهم أنه يحصل باختيارنا إن كان مما يحدث في الإنسان من أفعال يشعر معها أنه مريد مختار^(١١٦).

وسواء أدركنا السبب أم لم ندركه فذلك لا يغير من حقيقة حتمية السببية شيئاً "فلن تجد في عالم الكون طبعاً حادثاً إلا عن سبب".

وإذا كان ظاهر الملاحظة يفيد أن ثمة ما يحصل في الكون اتفاقاً بلا أسباب، فإن ظاهر الإحساس يفيد أن ثمة ما يحصل باختيارنا. ورغم ظاهر هذه الملاحظة وظاهر هذا الإحساس فالفارابي يرى أنه لو لم تكن في العالم أمور اتفاقية ليست لها أسباب معلومة، ولو لم يكن للإنسان وهم الاختيار لأصبحت الحياة مستحيلة

ضمن حدود عالم معلوم أسباب كل الحوادث بحتمية لا اتفاق بموجبها من أحداث الطبيعة ولا اختيار للإنسان.

وإذا كان الفارابي قد ميز بين الإرادة والاختيار، فإن ذلك لا يشير إلا إلى تميز ما نتوهمه اختياراً بدليل رفض الفارابي للمصادفة وللاختيار فهما عنده محض وهمين ينشآن من جهلنا بالأسباب الحتمية للنتائج.

إلا أننا سنجد "ابن سينا" يتعرض بالنقد لمن ينكر الاتفاق والمصادفة ويقول "إن هذا المذهب المبطل للاتفاق المحتج بأن كل شيء يوجد له سبب معلوم، وليس هناك من داع إلى اختلاف سبب هو الاتفاق، لا يؤدي احتجاجه إلى المطلوب، لأنه ليس إذا وجد لكل شيء سبب، لم يكن للاتفاق وجود. بل كان السبب الموجب للشيء الذي لا توجهه من جهة الدوام والأكثر هو السبب الاتفاقي نفسه من حيث هو كذلك. ويتساءل "د. عاطف العراقي" في كتابه "الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا" هل نقد ابن سينا هذا صحيح من كل جوانبه؟، ويرى أنه خاطيء: يعلل ذلك بقوله كيف يكون الاتفاق سبباً؟ وهل إذا حدث شيء بالاتفاق فهل يكون ذلك مبرراً لإدخال الاتفاق في جملة الأسباب؟، إن ابن سينا قد غفل عن النتائج التي يمكن أن تؤدي إليها آراء هذا الفريق إذ كيف يتسنى لنا تفسير أسباب شيء ما تفسيراً دقيقاً إذا سلمنا بالاتفاق والبخت مهما كانت الصورة التي يكونان عليها^(١١٧).

رابعاً: العلاقة السببية بين اللزوم والتلازم وبين الفعل والإنفعال:

لما كانت علاقة السببية في جوهرها علاقة تلازم ولزوم بين ما يعتقد سبب من جهة وما يعتقد نتيجة من جهة أخرى، فإن الفارابي يفصل القول في هذه العلاقة ويقول "اللزوم منه ما يكون عرضياً ومنه ما يكون ذاتياً، فالذاتي مثل وجود النهار مع طلوع الشمس، والعرضي مثل مجيء عمر عند ذهاب زيد. ومنه أيضاً ما هو تام اللزوم ومنه ما هو ناقص اللزوم، والتام هو أن يوجد شيء بوجود شيء آخر وذلك الآخر يوجد أيضاً بوجود الشيء الأول حتى يتكافيا في الوجود مثل الأب والابن، والضعف والنصف. والناقص اللزوم هو أن يوجد شيء بوجود شيء آخر وليس إذا وجد ذلك الشيء الآخر وجد الشيء الأول وذلك مثل الواحد والاثنين فإنه ما وجد الاثنان إلا وجد الواحد وليس إذا وجد الواحد وجد الاثنان لا محالة"^(١١٨).

وواضح من هذا النص أن الفارابى يقصد باللزوم الذاتى التلازم المضطرد، ويقصد باللزوم العرضى الغير مضطرد. فهو لا يرتب على اضطراد اللزوم ضرورة، كما لا يرتب على عدم اضطراب اللزوم عدم ضرورة وإلا لكان اللزوم الذاتى المضطرد لزوما ضروريا، وكان اللزوم العرضى الغير مضطرد لزوما غير ضرورى.

ونستنتج من ذلك أن الفارابى لا يرى ضرورة التلازم وضرورة اللزوم إلا فى تلازم العلة والمعلول وحتمية لزوم ما يلزم من العلة فى المعلول، أى حتمية العلة وحتمية انفعال المعلول.

ثم يناقش الفارابى العلاقة السببية بين "الفعل والانفعال" من جهة و"اللزوم والتلازم" من جهة أخرى ... فما هى حقيقة العلاقة بينهما وهل هما من باب المضاف؟؟

يقول الفارابى ليس كل شىء يوجد مع الشىء آخر يعدا من باب المضاف لأننا لا نجد النفس إلا مع الرئة، ولا النهار إلا مع طلوع الشمس، ولا العرض بالجملة إلا مع الجوهر، ولا الجوهر إلا مع العرض.... إلخ، وليس شىء من ذلك من باب المضاف لكنها داخلة فى باب اللزوم^(١١٩).

وقد يظن الإنسان أنه إذا تشابه شيئان ثم ظهر أن شيئا ثالثا هو سبب لأحدهما فقد يظن ويتوهم بأن هذا الثالث سبب أيضا للآخر، وذلك لا يصح فى كل متشابهين كما يقول الفارابى لأن التشابه قد يكون لعرض من الأعراض وقد يكون بالذات^(١٢٠). فإذا تشابه مثلا "أ"، "ب" بالذات وكان "ج" سببا لأحدهما فهو سبب للآخر بالضرورة، وإذا تشابه "أ"، "ب" بالعرض وكان "ج" سببا لأحدهما فلا يكون سببا للآخر.

وقد يعتقد البعض أن الفارابى من مفكرة الحتمية السببية، وحتمية القوانين الطبيعية حين يقول "وقد يظن بالأفعال الطبيعية أنها ضرورية كالإحراق فى النار والترطيب فى الماء والتبريد فى الثلج"^(١٢١)، وأيضاً حين يقول "ولولا ما يعرض من التمتع فى المنفعل لكانت الأفعال والآثار الطبيعية ضرورية"^(١٢٢).

والحقيقة أن الفارابى ليس من منكرى الحتمية السببية ولكنه اشتراط لفعل الفاعل المؤثر منفعلا قابلا لفعل الفاعل... فالانفعال والآثار الطبيعية ضرورية محتمة الوقوع كلما توفر الفاعل المؤثر والمنفعل المتأثر، ومثال ذلك وقوع فعل الإحراق

من المحرق بالطبع على المنفعل الفاعل للاحتراق بالطبع، ومثل وقوع التحريك من المحرك بالطبع على المنفعل القابل للتحرك بالطبع.
فهناك تلازم حتمى ولزوم ضرورى بين الفعل والفاعل والانفعال كلما كان فعل الفاعل مؤثرا فى المنفعل القابل للانفعال.
وهذا الشرط الذى وضعه الفارابى لتأكيد فعل العلة الفاعلة يتسق تمام الاتساق مع قول الفارابى بحتمية العلاقة السببية، وأن لكل ما يحدث حتما سببا، ولا شىء يحدث بلا سبب حتى أن العلم الطبيعى هو العلم بالأسباب أو علم التعليل بالعلل الأربعة اللازمة لوجود الأجسام وما يحل بها ويتصل من ظواهر.
كذلك العالم الإلهى هو بحث فى السببية والتعليل وتبيان كيفية ارتباط الموجودات وظواهرها العارضة إذا يرتقى صاعدا من الموجودات المتكثرة المتناهية المتفاضلة بالكمال إلى الواحد اللامتناهى الكامل الأول الذى ليس لوجوده سبب^(١٢٣).

وهكذا فالمسألة الطبيعية مرتبطة بالمسألة الميتافيزيقية، وليس العلم الطبيعى عند الفارابى غير مرحلة منهجية نحو العالم الإلهى، فهما جوهر الحكمة التى هى عنده علم الأسباب والتعليل "الحكمة علم الأسباب البعيدة التى بها وجود سائر الموجودات كلها، ووجود الأسباب القريبة للأشياء ذوات الأسباب وذلك أن نتيقن بوجودها ونعلم ما هى وكيف هى وأنها وإن كانت كثيرة فإنها ترتقى على ترتيب إلى موجود واحد هو السبب فى وجود تلك الأشياء البعيدة وما دونها من الأشياء القريبة"^(١٢٤).

خامسا: مشكلة من خلال منظور نقدى:

يعد هجوم الغزالى على فكرة الترابط الضرورى بين العلة والمعلول أعنف هجوم شنه مفكر على فلاسفة العصر أمثال "الفارابى وابن سينا" ولم يكن هذا الهجوم إلا لأنه اعتقد أن الاقتران الضرورى بين الأسباب والمسببات يؤدى إلى إنكار المعجزات، وهو يذهب فى "تهافت الفلاسفة" إلى القول بأن مخالفة الفلاسفة تعد أمرا ضروريا إذ ينبى عليها إثبات المعجزات الخارقة للعادة بحيث أن من سلم بالتلازم الضرورى بين الأسباب ومسبباتها فإنه ينفى بالتالى قلب العصى ثعبانا وإحياء الموتى وشق القمر^(١٢٥).

وعنده أن الاقتران الضروري يقتصر على التلازم بين الحدود والمفاهيم المنطقية فحسب، أما الاقتران بين ما يعرف بالسبب وما يعرف بالمسبب فهو ليس من هذا القبيل، إذ أنه اقتران عرضي جائز مرده إلى التساوق بين حدثين متتاليين، أو إلى الارتباط الزماني أو المكاني، ويرى أن حجة الفلاسفة على حصول هذا الاقتران بين الحوادث الطبيعية هو المشاهدة الحسية، والمشاهدة لا تدل عندنا على حصول الشيء بالشيء أى بواسطته، بل على حصوله عنده ومعه، فالعقل يبطل إسناد الفعل إلى الأشياء الجامدة كالنار التي يسند إليها فعل الإحراق وإذا بطل أن تكون الأشياء المشاهدة فاعلة وجب إسناد كل فعل إلى الله.

وأما منشأ هذا التقارن المزعوم بين الأسباب ومسبباتها فهو العادة. على أن هذا التلازم كما يرى الغزالي ليس ضرورياً لأن الله الفاعل الحق قادر على خرق العادة باجتراح المعجزات^(١٣٦).

وحقيقة الأمر أن فكر الغزالي^(١٣٧) كان في أكثره متابعة وتقليد للأشاعرة، وقد أنكر المتكلمون عامة (باستثناء جماعة من المعتزلة كأصحاب "أبي الهزيل العلاف" الذين قالوا بالتولد) التلازم الضروري بين الأسباب والمسببات، لأن مثل هذا القول يحد من قدرة الخالق، ولو أنصف الغزالي لميز بين أساس المعجزة وأساس الأمور الحسية بمعنى أننا قد نجد من الفلاسفة من يجمع بين القول بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات، وبين الاعتراف بالمعجزات كالفارابي الذي يقرر المعجزة كحقيقة موجودة ويقول "إن المعجزات حق ممكنة في الأنبياء"^(١٣٨) وكابن رشد الذي رد على الغزالي أشد الرد متهما إياه بالسفسطة حيث يرى أن من يرفع السببية يرفع العقل، ويبطل العلم^(١٣٩) لأن من الأسباب ما لا تعرف طبيعة الموجود إلا بمعرفته وهي الأسباب الذاتية، وابن رشد يرى أن للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود. ولو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه لم يكن يخصه لم يكن له طبيعة تخصه، ولو لم تكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً، ولا شيئاً واحداً^(١٤٠). أى لاستوى الوجود والعدم واستحالت المعرفة أصلاً.

وفي نهاية عرضنا لموضوع السببية عند الفارابي أرى أن تأكيد الفارابي على وجود أسباب للموجودات عن طريقها نتعرف على أفعالها هو تأكيد سليم، فالسببية

رغم كل ما يوجه إليها من نقد عنصر هام في العلم، ويعتبر برهان الفارابي على حتمية القوانين الطبيعية الذي توصل إليه بناء على تحليله للعلّة التامة التي يصاحب فيها المعلول العلة دون تقديم أو تأخير، بداية التاريخ الفكري البشري لتطوير المذاهب والنظريات المتعلقة بالفلسفة الطبيعية، بحيث أصبحت نظرية الحتمية متكاملة تفسر المعرفة والوجود بالنسبة للقوانين الطبيعية^(١٢٠).

وقد تبنى ابن سينا فيما بعد هذه النظرية، ويمكن القول بأن ابن سينا أكمل ما بدأه الفارابي فيما يتعلق بقانون الحتمية، بحيث أصبحت نظرية الحتمية متكاملة تفسر المعرفة والوجود بالنسبة للقوانين الطبيعية.

وإذا كان العلماء في العصر الحديث يستبدلون بالسببية فكرة القانون فإن هذا القانون، يقوم على السببية، ولكن مفهوم السببية عند الفارابي وغيره من فلاسفة الإسلام كابن سينا مثلاً وكما يقول "د. عاطف العراقي" في معرض نقده لفكرة الغائية عند ابن سينا "هو تصور جامد يقدم لنا تفسيرات كيفية غائية وهذا التصور لا يصح للتعبير عن الكون الملىء بالعناصر الفردية المتكررة إذ أنه لا يعترف إلا بالتجانس الكامل بين الظواهر"^(١٢١).

وهكذا فتركيز الفارابي على دراسة الغائية في علم الطبيعة دفعه إلى الخلط بين المباحث الطبيعية والمباحث الميتافيزيقية بحيث اتجه إلى تفسيرات كيفية لا كمية مما أدى إلى تفسير الظواهر الطبيعية. وقد رأينا كيف أن المنهجية العلمية الموضوعية الحديثة تجاوزت السؤال "لم" واكتفت بالسؤال "كيف" تحصل الظواهر وذلك كي لا تغوص دون جدوى في متاهات الميتافيزيقيا.

القسم الثالث

لواحق الموجودات الطبيعية (الحركة - الزمان - المكان - الخلاء)

تمهيد:

يعتبر مفهوم الحركة في فلسفة الفارابي هو المفتاح الرئيس لمعرفة الطبيعة والموجودات الطبيعية. إذ أنه من خلال تعريفه للطبيعة اتضح لنا أنها تدور حول نقطة جوهرية هي الحركة، فعلم الطبيعة عنده ينظر في بعض الموجودات وهو الجسم من جهة ما يتحرك ويتغير ويسكن عن الحركة، ومن جهة ماله مبادئ ذلك ولواحقه^(١٣٢). والطبيعة بناء على ذلك هي مبدأ الحركة أو التغير.

فإذا ما انتقلنا إلى تحديده لمبادئ الموجودات الطبيعية .وهي المادة والصورة كمبدأين بالذات ثم العدم كمبدأ بالعرض) لوجدنا العلاقة بين هذه المبادئ قائمة على نظرية الحركة. وإن كانت هذه العلاقة تتسم ببعض السمات الميتافيزيقية وذلك عندما ربط بين الهولى والصورة من جهة، وفكرة القوة والفعل من جهة أخرى، إذ أن تعشق الهولى المستمر لتحقيق وجودها بالحصول على صورة ما هو إلا حركة، كما أن الصورة تقتضى بطبيعتها أن تكون في حالة حركية حتى تضاف إلى الهولى.

كذلك ترتبط دراسته لعلل الموجودات وتحديده لها بأربع فقط وهي "المادة ، والصورة، والفاعل، والغاية"، بنظرية الحركة. إذ أن كل علة منهم لا يمكن أن تؤدي وظيفتها إلا على أساس الحركة.

كما لا يمكن أن نغفل أن الحركة عنصر أساسي في تقسيم الموجودات إلى عالم ما فوق فلك القمر، وعالم ما تحت فلك القمر (أى حسب الحركة الدورية للأفلاك، والحركة المستقيمة لما دون فلك القمر).

أما علاقة الحركة بالزمان والمكان والخلاء فهي علاقة وطيدة، إذ أنها تعد ثوابع لها. يقول الفارابي: "وأنه يتبع الحركة ويعرض لها عارض يسمى الزمان والمكان والخلاء"^(١٣٣).

ولا يقتصر دور الحركة على المجال الفيزيقي فحسب، وإنما يتطرق إلى مجالات الميتافيزيقيا، وسنجد أن الحركة هي أساس نظرية الفيض، وحركة العقول وانتقالها من عقل هيولانى إلى عقل بالفعل إلى عقل مستفاد، كما أنها جزء أساسى من مفهوم قدم العالم أو حدوثه، إذ أن أحد أدلة أرسطو ومن تابعه من فلاسفة الإسلام كالفارابى وابن سينا وابن رشد لإثبات قدم العالم هو الدليل القائم على قدم الحركة والمحرك والمتحرك.

وهكذا وربما أن الحركة هي محور الطبيعة الذى تدور حوله إذ ليس فيها شىء أبرز منها، فنظرية الحركة إذن هي نقطة الابتداء لجميع النظريات المتفرعة عنها والمتعلقة بها. فهي أصل الزمان وأساسه، كما أن الحركة لا يمكن أن تتم إلا فى مكان، كما أن المتحرك لا يشترط لى توجد له الحركة وجود الخلاء وبالتالي فقد نفى وجود الخلاء.

إلا أننى فى تناولى لموضوع الحركة وتوابعها عند الفارابى قد واجهتنى صعوبة. وهى من أين أبدأ تناول موضوع الحركة عنده؟ إذ أنه على الرغم من هذا الترتيب المنطقى الذى وجدته فى أحد كتبه وهو "كتاب فلسفة أرسطوطاليس" فى تناوله لموضوع الحركة ولواحقها إذ يقول "ولما كانت الحركة (لها) ماهية تدل على حدها (أنواع) وكانت من شىء إلى شىء وفى مسافة وفى زمان وكانت عرضا فى جوهر جسمانى وكانت توجد عن محرك. احتاج إلى أن يفحص عن هذه كلها واحدا واحدا" ولواحقه الذاتية^(١٣٤) إلا أنه لم يتبع ذلك النظام أو الترتيب المنطقى الذى سار عليه أرسطو من قبل، وافتقد الوحدة الموضوعية فى تقريره للحركة، وكذلك الزمان والمكان والخلاء كتوابع لها، جاء حديثه عن كل حد منها كشذرات متفرقة منفصلة غير منتظمة فى ثنايا كتبه ورسائله. وهكذا حاولت على قدر الإمكان استخلاص نظرية محددة المعالم توضح رأى الفارابى فى الحركة وعلاقتها بالموجود الطبيعى.

١- الحركة (تعريفها - المقولات التي تقع فيها - أنواعها وخصائصها)

أولاً : تعريف الحركة والأمور التي تتعلق بها:

حين حد الفارابي الطبيعة ذكر أنها مصدر الحركة والسكون دون قوة خارجية أو مريده، فالطبيعة في ضوء هذا التعريف تحدد من حيث وجود الحركة داخل الجسم المتحرك ذاته، أى أنه لا يتحرك عن طريق قوة خارجية^(١٣٥). فالجسم لكي نقول إنه يتحرك بالطبع ويسكن بالطبع فلا بد أن توجد فيه قوة التحريك، فمثلاً الحجر إذا وضع في الهواء نجد فيه قوة تحريك ذاتية تدفعه نحو الهبوط تجاه الأرض. هذه القوة هي ما نعني به طبيعة الجسم.

ولما كان اتجاه العلماء مصوراً على العموميات بأوسع معانيها، ولم يكن في الطبيعة أبرز ولا أجل من الحركة في صورها أجمع، لذلك كانت طبيعيات أرسطو في لها ما هي إلا نظرية للحركة التي هي أعم مبادئ الطبيعة وأهمها.

وإذا كان "أفلاطون" قد اهتم "كأرسطو" بالحركة إلا أنه لم يفكر في أن يعرض الحركة ويوضح طبيعتها وماهيتها كما فعل "أرسطو"، بل اقتصر على أن يتساءل من أين يمكن أن تأتي الحركة، وما هي صورها الأصلية؟ وانتهى إلى أنه الله كروح للعالم هو مبدأ الحركة لجملة العالم ولجميع أفراد الموجودات^(١٣٦). ولما كانت الطبيعة هي مبدأ التغير والحركة، وكانت دراستنا موجهة إلى الطبيعة، إذن فعلى أن نعرف ما هي الحركة لأن جهلنا بالحركة هو جهل بالطبيعة في جميع الأجزاء التي تتكون منها. فإذا عرفنا ما هي الحركة وجب علينا أن نعرف الأحوال التي تصحبها دائماً، والظواهر التي تقتضيها كما يقول أرسطو^(١٣٧).

وحين سئل الفارابي عن الحركة ما حدها قال "ليس للحركة حد لأنها من الأسماء المشككة إن هي مقولة على النقلة والاستحالة والكون والفساد ولكن رسمها أن يقال أنها خروج ما هو بالقوة إلى الفعل"^(١٣٨).

ووفقاً لتعريف الفارابي فالأشياء في العالم إما أن تكون بالفعل من كل وجه "كخالق السماوات والأرض"، وإما أن تكون من جهة بالفعل ومن جهة بالقوة كمقدورات الله والزمان والحركة من حيث يمكن خروجها من القوة إلى الفعل، إلا أن هذا الخروج عن القوة إلى الفعل قد يكون دفعة واحدة، وقد يكون تدريجياً.

وبناء على هذا الشرط يمكننا أن نقول بمقولات معينة دون غيرها تقع فيها الحركة إذا نظرنا إليها من جهة القوة والفعل. ولما أنه لا حركة خارج الأشياء كما يرى "أرسطو" فيلزم دائما حينما يتغير الموجود أو يحدث التغير إما في جوهر الموجود، وإما في كنهه، وإما في كيفه، وإما في أينه. ولكن بما أن الموجود يمكن أن يكون إما حقيقيا "أي موجود بالفعل وإما ممكنا" أي موجود بالقوة" فيكون من الممكن إلى الحقيقي هو الذي يكون الحركة. هذا إلى أننا يجب أن نضع في اعتبارنا مفهوم الزمان على أساس أن الحركة يؤخذ في حدها الزمان إذ أنه مقياس الحركة من جهة المتقدم والمتأخر^(١٣٩).

ولنا أن نتساءل هل ارتضى الفارابي هذا التعريف للحركة فحسب؟ في حقيقة الأمر أن الفارابي لم يفصح عن ذلك كعادته، ولكننا وجدناه يشير في أحد مؤلفاته إلى تعريف آخر للحركة وهو أنها "كمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو كذلك"^(١٤٠).

ويبدو أن الفارابي قد وجد في التعريف الأول عدم كفاية في "حد الحركة" ووجد أنه يتضمن بيانا دوريا خفيا فأضاف هذا التعريف الأخير. ومما يؤكد ذلك ما أشار إليه "عضد الدين الأبيحى" في "مواقفه" حين رأى أن ما ذكره المعلم الأول وأتباعه "كالفارابي" وابن سينا" في تحديد الحركة قريب مما قاله قدماءهم (أي قدماء اليونان) من أنها خروج من القوى إلى الفعل بالتدريج، ولكن أرسطو وأتباعه إذا كانوا قد عدلوا في هذا التعريف فلأنهم رأوا أن التدرج هو وقوع الشيء في زمان بعد زمان. ولما كان الزمان هو مقدار الحركة فيلزم الدور إذن^(١٤١).

ولذلك لم يقتصر الفارابي على فكرة القوة والفعل في تعريف الحركة، وإنما نظر إليها من زاوية معينة وهي صلة الحركة بالمحرك والمتحرك، والزمان الذي تقع فيه الحركة، والنقطة التي منها تبتدىء والحد الذي إليه تنتهى يقول الفارابي "ولا يجوز أن يكون للحركة ابتداء زمانى ولا آخر زمانى فإذاً يجب أن يوجد متحركا على هذا اللون ومحركا لذلك، وإن كان المحرك أيضا متحركا احتاج إلى محرك إذ لا ينفك المتحرك من المحرك ولا يتحرك شيء بذاته. فإذاً يجب أن لا يكون بلا نهاية بل ينتهى إلى محرك لا يكون متحركا وإلا أدى إلى وجود متحركين ومحركين بلا نهاية وهذا محال"^(١٤٢).

وهذا النص للفارابي يوضح لنا أن تعلق الحركة بالمحرك أمر ظاهر لا يحتاج إلى دليل، لأن وجود الحركة يستلزم وجود المحرك "ولا يتحرك شيء بذاته".
وأما صلة الحركة بالمتحرك فهي أيضا واضحة، لأننا لو رجعنا إلى تعريف الفارابي للحركة لوجدنا أن الحركة لا تكون إلا في المتحرك وعلى هذا فلو تصورنا الحركة فلا بد أن نتصور معها متحركا.

وإذا عرفنا أن تعريف الحركة يقتضى وجود طرفين طرف منفعل يقبل الحركة أو التغير، وطرف آخر هو الحركة ذاتها أو الفعل الذى يتحقق فى مادة تقبله كالحركة المكانية مثلا، فسنبجد طرفا قابلا للنقلة ثم حركة النقلة ذاتها. ولذلك لا تقع الحركة فيما هو تام بالفعل، وإنما فيما هو بالقوة وسائر إلى الفعل، فالحركة لا يمكن إرجاعها إلى ما هو بالقوة تماما، ولا إلى ما هو بالفعل تماما، وإنما إلى ما هو وسط بينهما. إذ أن الحركة هي تحقق الفعل مع عدم إكماله^(١٤٣).

إذا عرفنا ذلك أمكننا أن تميز مبدأ حركة عن نهاية حركة كما أن ذلك يثبت وجود زمان بين المبدأ والنهية.

وإذا كان المبدأ والمنتهى، والزمان من الأمور الواضحة بالنسبة للحركة المكانية، إلا أنه ليس كذلك بالنسبة للحركة فى الوضع، إذ يتعذر تحديد آن معين ونقطة بداية، وحد تنتهى إليه هذه الحركة. ولكن ذلك لا ينفى لزوم هذه الأشياء أيضا للحركة فى الوضع كما سيتضح لنا عند الحديث عن حركة الفلك^(١٤٤).

ثانيا : المقولات التى تقع فيها الحركة:

حين سئل الفارابي عن الحركة وفى أى المقولات^(١٤٥) هي قال "إن هي مقولة على النقلة والاستحالة والكون والفساد"^(١٤٥).

إلا أن هذا التحديد من جانب الفارابي لعدد المقولات التى توجد بها الحركة يعتبر تحديد ناقص، والدليل على ذلك أنه ذكر أن الحركة تقع فى مقولة "الأين" وهى التى تشمل حركة النقلة، ثم فى مقولة الكيف وهى التى تشمل حركة الاستحالة ولم يذكر أنها تقع فى مقولة الكم التى تشمل حركة الزيادة والنقصان.

كما أنه ذكر أن الحركة تقع فى الجوهر وهو الذى يشمل حركة الكون والفساد. ولكننا نعرف أن الجوهر لا تقع فيه الحركة لأن الحركة انتقال من ضد، والجوهر لا ضد له.

ويبدو أن الفارابي قد شعر بهذا النقص والاضطراب فأضاف الحركة إلى مقولة الكم حين سئل عن الحركة وهل هي من الأسماء المشتركة أم هي جنس لتلك المعاني الست إلى يذكرها الحكيم في قاطا غورياس^(١٤٦).

وقد أجاب الفارابي بأن الحركة ليست من الأسماء المشتركة لأن الأسماء المشتركة لا تقال على بعض المعاني التي تحتها باستحقاق أكثر من استحقاق البعض، ولا بتقديم وتأخير. بينما الحركة تقال على "النقطة" باستحقاق ما يقال على الاستحالة. فمثلا النقطة أولى بهذا الاسم وأقدم، أما الباقية وهي الاستحالة والزيادة والنقصان فهما أشد تأخيرا فيه وأقل استحقاقا.

والحركة من الأسماء التي تقال على ما تحتها من المعاني بتقديم وتأخير، وهي أيضا ليست بجنس لما تحتها. إذ أن البعض منها في الكيفية، والبعض في الكمية، والبعض في الأين، ولا يمكن لأي جنس أن يحتوى على هذه الأجناس الثلاثة^(١٤٧).

وهكذا نلاحظ أن الفارابي قد أضاف الحركة الكمية إلى باقي الحركات، وأصبحت المقولات التي تقع فيها الحركة هي: مقولة الكم، ومقولة الكيف، ومقولة الأين.

ثم إن الفارابي حين يتكلم عن الجوهر نفى أن يكون به حركة وقال "وأنه لا حركة في الجوهر"^(١٤٨) ويؤكد ذلك بقوله "وإن الحكيم لما بحث عن حقائق الأمور الموجودة ووجد منها جوهرًا قائمًا بذاته تطرأ عليه الأعراض وتبطل عنه وهو باق فوضعه حاملًا للأعراض"^(١٤٩).

ونفى الحركة عن الجوهر لا يعني أنه في حالة سكون ولكن سكون يعني أنه يحدث به تغير والتغير أعم وأشمل من الحركة، إذ أن التغير يكون من طرف إلى طرف ضده أي يكون من لا وجود إلى وجود "ويسمى كونا" أو من وجود إلى لا وجود "ويسمى فسادا"، بينما الحركة انتقال من حال إلى حال، أو من وجود إلى وجود، كما أن التغير يحدث دفعة واحدة وبطريقة غير متصلة بينما الحركة تتم بالتدريج وبطريقة متصلة، وفي ذلك يقول "ابن سينا" "فإن قولنا أن فيه (أي في الجوهر) حركة هو قول مجازي فإن هذه المقولة لا تعرض فيها الحركة وذلك لأن

الطبيعة الجوهرية إذا فسدت تفسد دفعة وإذا حدثت تحدث دفعة فلا يوجد بين قوتها الصرفة وفعلها الصرف كمال متوسط" (١٥٠).

وربما يعتقد البعض أن الفارابي قد ناقض نفسه حين نفى كون الحركة في الجوهر ثم عاد ليثبتها في قوله "وأن الكون والفساد وغيرهما إنما يكون بقرب العلة وبعدها وذلك هو الحركة" (١٥١).

والواقع أن هذا النص لا يفهم منه أن الفارابي يقصد الحركة في الكون والفساد، وإنما يقصد أن الحركة تحدث في العالم السفلي الذي يتصف بالكون والفساد بسبب قرب العلة أو بعد أي بسبب تغير النسب والإضافات بين أوضاع الأجسام السماوية. ويبدو أن الفارابي قد أطلق القول مجازاً كما يقول "ابن سينا" حينما اعتبر الكون والفساد والحركة في قوله "إن هي مقولة على النقلة والاستحالة والكون والفساد" بدليل أنه عندما حدد أنواع الحركة أكد أنها أربعة فقط وقال "وأن العارضة للسماويات من الحركات هي الحركة الوضعية... والعارضة للأجرام الكائنة الفاسدة هي الحركة المكانية والكمية والكيفية وأن أصناف الحركات في هذه الأربعة" (١٥٢).

والفارابي وابن سينا ومن تابعهم من الفلاسفة إن كانوا قد تابعوا أرسطو في اعتبار الكون والفساد ليسا حركة، فإن الكندي السابق لهم قد اعتبر التغير في الجوهر أي الكون والفساد حركة (١٥٣) إذ يقول "الحركة الكونية الفسادية هي التي تنقل الشيء من عينة إلى عين أخرى كالغذاء الذي تنتقل عينه التي كانت شراباً أو غير ذلك من الأغذية فصارت دماً فهذه الحركة تلقى الدم كوناً وتلقى الشراب فساداً أعني حركة فساد الشراب وكون الدم" (١٥٤).

وسوف نلاحظ أن الكندي إنما اعتبر الكون والفساد حركة. لأن تعريفه للحركة من أنها "تبدل حال الذات" (١٥٥). لا يتطلب حالة التدرج التي يفرضها انتقال الشيء من حال إلى حال، والتي تتميز عن التغير الذي يحدث فجأة كما في حالة الكون والفساد. وفي ذلك يقول "ابن سينا" أننا إذا تأملنا حدوث وفساد الطبيعة الجوهرية وجدنا أنها إذا فسدت تفسد دفعة، وإذا حدثت تحدث دفعة. وإذا قارنا قول "ابن سينا" بتعريفه للحركة من أنها "كمال أول لما هو بالقوة من جهة ما هو

بالقوة" لتبين لنا أن الكون والفساد لا يعد حركة إذ لا يوجد بين القوة الصرفة والفعل والصرف لهذه الطبيعة كمال متوسط فهي لا تقبل الشدة والنقص.

وابن سينا يرد على قول الكندي بأنه إذا كان المنى يتكون حيوانا يسيرا يسيرا، والبذرة تتكون نباتا يسيرا يسيرا. فإن هذا لا يدل على وجود حركة، لأن المنى لكي يتكون حيوانا يعرض له تكوينات أخرى تصل ما بينهما استحداث في الكيف (الصورة) والكم (المادة). أى لا يزال المنى يستحيل شيئا حتى تخلع عنه صورة ويقبل صورة أخرى حتى يقبل صورة الحياة. وقد يتوهم البعض أن هذا سلوك من صورة جوهرية إلى صورة جوهرية أخرى وأن في الجوهر حركة ولكن ذلك خطأ^(١٥٦).

على أننا نجد بعض الباحثين المحدثين لهم وجهة نظر أخرى في هذا الموضوع تلخص في أن الضرورة العلمية تدعو إلى إعادة النظر في الأحكام السابقة التي صدرت عن الفلاسفة العرب بحيث تظهر لنا هذه القرارات أن قضية نفى الحركة عن مقولة الجوهر قد لا تؤدي إلى مفارقة حادة في الحكم على مفهومى الحركة والتغير معا. بحيث يصبح الربط بين الطبيعة وما بعد الطبيعة أسهل تناولا مما هو عليه في مناهجهم وذلك إذا اعتبرنا التغير الذى يحدث في الجوهر (ولا يعتبر في رأيهم حركة) هو نوع من الحركة أكثر شدة من غيره من حيث أن الحركات تختلف شدة وحدة ووضعها. وهو أمر يعترف به الفلاسفة المنكرون للحركة في الجوهر فلا تناقض إذن من استعمال هذه الدلالات وإضافتها إلى مفهوم التغير^(١٥٧).

ومع احترامنا لوجهة النظر هذه إلا أننا في دراستنا لتراث فلاسفتنا السابقين يجب أن نكون حريصين قدر الإمكان من محاولات تحديث الفكر الفلسفى أو النظر إليها بمنظور العلم الحديث، لأن ذلك سوف يخرجها عن محتواها الذى ظهرت فيه ويبعد بها إلى مجالات أخرى لم تكن في اعتبار هؤلاء المفكرين ولا في محيط يئتهم التى ظهوروا فيها.

وعلى ذلك يمكننا تحديد المقولات التى تقع فيها الحركة بعد أن أثبتنا أن الجوهر ليس فيه حركة وهى.

أولا : الكيف:

يقول الفارابى "فالاستحالة هى تغير يعرض للجوهر فى كيفيته"^(١٥٨) ويقول "والحكيم وجد للجواهر أحوالا تتغير من بعضها إلى بعض مثل أن له لونا، وله علما، وله قوة وله انفعالا، وله فضيلة، وله خلقا، وله شكلا ... وكل شخص من الجوهر يشبه شخص آخر فى واحد مما ذكرنا فجعل ذلك أيضا جنسا وهو الكيف"^(١٥٩).

فهذه المقولة تقع فيها الحركة وتسمى الاستحالة أو الحركة الكيفية. والحركة تقع فيها على سبيل التدرج وليس دفعة واحدة.

ثانيا : الكم:

ووجود الحركة فى الكم لا جدال فيه، ويطلق عليها حركة الزيادة والنقصان وهى تعرض للجسم الطبيعى ويمكن إدراكها بشكل واضح عن طريق النمو أو الزيادة فى حجم الجسم أو الذبول والنقصان فيه. وذلك بأن يتصل بالجسم مقدار أكبر أو أصغر بتخلخل أو تكاثف عن غير انفصال أجزائه"^(١٦٠) وتسمى الحركة المكانية.

ثالثا: الأين:

وهى إحدى المقولات التسع المحمولة على الجوهر "والحكيم لما وجد الجوهر أيضا فى مكان ما يسأل عن مكانه ويجاب عنه بما يستدل عليه فى مكانه فجعله جنسا أيضا وصيره مقولة أين"^(١٦١) والأين كما يقول الفارابى يقال على نسبة المتمكن إلى المكان الذى هو فيه وحقيقته كونه فى مكان"^(١٦٢). أو هو نسبة الجسم إلى سطح الجسم الذى ينطبق عليه"^(١٦٣).

ووجود الحركة فى هذه المقولة لا يحتاج إلى دليل وتسمى بالحركة المكانية أو حركة النقلة وتعد من أبرز الحركات للجسم الطبيعى، ويمكن رد جميع الحركات الأخرى كالكيف، والكم، والوضع إلى هذه الحركة إذ يقول الفارابى "وباقى المقولات محتاجة فى أن تحصل لها ماهيتها إلى هذه المقولة فإن ماهية كل واحدة منها لا بد أى يكون فيها شىء مما فى هذه المقولة"^(١٦٤).

رابعاً : الوضع:

ويقرر الفارابي وجود الحركة في مقولة الوضع مستنداً إلى ما قرره الحكيم (أرسطو) حينما وجد الجوهر في وضعه بأوضاع مختلفة حتى أن بعض أجزائه في مواضع من مكانه المطبق به في وضع واحد، فيتغير ويتبدل أمكنة تلك الأجزاء في وضع آخر، فجعل ذلك المعنى أيضاً جنساً وصيره مقولة الوضع^(١٦٥). إلا أنه قصر حركته على حركة الأجرام السماوية حيث يقول "الحركات السماوية وضعية دورية، والحركات الكائنة الفاسدة حركات مكانية"^(١٦٦). كما يقول "وأن العارضة للسماويات من الحركات هي الحركة الوضعية فقط"^(١٦٧).

وهكذا تسنى للفارابي تقرير الحركة في الوضع كما يعد الفارابي من أوائل الفلاسفة الذين أثبتوا الحركة في الوضع ونسبوها للفلك الأعلى، وعنه انتقلت إلى سائر الفلاسفة خاصة ابن سينا وابن باجة وابن رشد، وإن كان هناك بعض الباحثين قد أغفلوا هذه الحقيقة^(١٦٨).

أما باقى المقولات وهى: الفعل والانفعال فليس فيها حركة، لأنه من التناقض أن تضاف حركة إلى حركة، إذا أن الفعل والانفعال يتضمنان معنى الحركة. كذلك الحال فى مقولة الإضافة، والملك. إذ التغير فيهما يكون دفعة واحدة كالجوهر تماماً.

أما مقولة متى أو الزمان فلا يكون فيها حركة لأن الزمان مقياس الحركة، ومن ثم فليس هو الذى يتحرك^(١٦٩).

وهكذا نجد أنه من بين المقولات العشر لا توجد حركة إلا فى أربع منها فقط وهى : الحركة فى مقولة الأين وهى حركة النقلة، والحركة فى مقولة الكيف وهى حركة الاستحالة، والحركة فى مقولة الكم وهى الزيادة والنقصان، والحركة فى مقولة الوضع وهى الحركة الدائرية التى تكون حول نفسها فى مكان واحد. وعلى هذا الأساس يمكننا الحديث عن أنواع الحركة عند الفارابي وخصائصها.

ثالثا : أنواع الحركة وخصائصها:

يقول الفارابى "وإن العارضة للسماويات من الحركات هى الحركة الوضعية فقط، والعارضة للأجرام الكائنة الفاسدة هى الحركة المكانية والكمية والكيفية وإن أصناف الحركات فى هذه الأربعة"^(١٧٠).

إذا تأملنا النص السابق لوجدنا أن الفارابى يصنف الحركة وفقا لطبيعة الأجسام فما يخص السماوية فهى الحركة الوصفية، وما يخص الأجرام الكائنة الفاسدة فهى الحركة المكانية والحركة الكمية والحركة الكيفية.

فالحركة الوضعية: حركة خاصة للأفلاك السماوية وهى تختلف تماما عن حركة العناصر الأرضية، فهى حركة دائرية ليست بداية ولا نهاية، ومن هنا فقد تميزت بأنها متصلة، وهى ليست متضادة لأن الحركات المتضادة هى متضادة فى الجهات والنهايات، أما جهات الحركة المستديرة ونهايتها فإنها بالوضع الذى افترضناه وليس بالطبع وبناء على ذلك فالفلك يتبدل وضعه ولا يتبدل مكانه، فهو فى مكان واحد لا يفارقه، ولكن تتغير نسب أجزائه إلى أجزاء مكانه وهذه النسبة دليل على وجود الحركة فى الوضع. ولما كان ليس له طرف ونهاية ونقطة نهاية فقد أصبح كالعجلة التى تدور حول نفسها"^(١٧١).

وهكذا فإذا كانت حركة الفلك حركة مستديرة فهو بالتالى ليس له مبدأ حركة مستقيمة ولا ضد لحركته،"^(١٧٢). أما الحركة المكانية، والكمية والكيفية فهى حركة الأجسام الكائنة الفاسدة"^(١٧٣) والحركة المكانية أو حركة النقلة كما يسميها الفارابى وهى "تغير الجوهر فى مكانه" تعتبر من أولى الحركات وأبرزها ظهورا وأن غيرها من الحركات تعتمد عليها وتأتى فى مرتبة ثانوية بعدها.

فمن جهة أنها أولى الحركات وأسبقها لسائرهما فذلك لأن الحركة المكانية تنقسم إلى حركة إستدارة وحركة استقامة "... أجناس النقلة جنسان: الحركة على الخط المستقيم، والحركة على الدائرة"^(١٧٤) وقد أثبتنا سابقا أن الحركة المستديرة وهى حركة الفلك أساس وأصل الموجودات الكائنة الفاسدة بمعاونة العقل الفعال "فتحصل عن الأجسام السماوية: وعن اختلاف حركات الاسطقسات أولا، ثم الأجسام الحجرية، ثم النبات، ثم الحيوان غير الناطق، ثم الحيوان الناطق"^(١٧٥).

فهذين "أى الجسم السماوى والعقل" يكملان وجود الأشياء التى تحت الجسم السماوى^(١٧٦). أما الحركة المستقيمة فهى التى على استقامة وتبتدىء من موضوع وتنتهى إلى غيره والعكس. وسبب هذه الحركة هو طلب المكان الطبيعى. أما أن سائر الحركات تعتمد عليها، أو أنها شرط لحركة الكم والكيف فذلك لأن حركة النمو والنقصان وحركة الاستحالة لا تتم إلا بتماس المحرك والمتحرك، أى لابد من تقاربهما بمعنى أنه لكى يتم نمو ونقصان فلا بد من افتراض نوع من الاستحالة فى الشئ، ولكى تتم الاستحالة لابد من تقريب بين طرفين "علة فاعلة وشئء تجرى عليه الاستحالة أى موضوع لها"، وهذا يعنى النقلة^(١٧٧).

والحركة المستقيمة تنقسم إلى حركتين:

إما من الوسط، وإما إلى الوسط.

يقول الفارابى "والحركات (البسيطة المستقيمة) الطبيعية نوعان: الحركة إلى مركز الكل للأجسام (الخفيفة) فإن الحركات التى تكون يمنة ويسره وإلى قدام وخلف ليست بسيطة، وذلك أن لها خصوص الحركة إلى فوق والحركة إلى أسفل"^(١٧٨) فالتراب والماء يتحركان إلى المركز، والهواء والنار يتحركان من المركز، أى أن التراب والماء هما العنصران اللذان يتجهان بطبيعتهما إلى الانحدار إلى أسفل بحكم ثقلهما. وأما الهواء والنار فإنهما يميلان بطبيعتهما إلى الصعود إلى أعلى.

وتتميز هاتان الحركتان بأنهما متضادتان يقول الفارابى "وإن الحركات المستقيمة لازمة للبسائط منها وهى اثنتان الحركة إلى أسفل والحركة إلى فوق، وأما العارضة للمركبات فحسب الغالب من البسائط"^(١٧٩).

معنى ذلك أن الفارابى يرى أن الحركة المستقيمة سواء كانت من المركز أو إلى المركز فهى حركة العناصر الأربعة "الماء. التراب. النار. الهواء" أو البسائط. أما الأجسام المركبة فحركاتها بحسب الغالب من هذه العناصر، ونظرا لأنها على خط مستقيم فلها ابتداء وانتهاء. كما أن الحركة المستقيمة تطلب أمرا تسكن عنده "الحركة الطبيعية تطلب أمرا تسكن عنده وذلك على أقرب الطرق فهى مستقيمة"^(١٨٠).

وكما ذكرنا سابقا فإن سبب هذه الحركة المستقيمة هو طلب المكان الطبيعي.

وإذا كان الفارابي قد أثبت أن هناك نوعين من الحركات وفقا لطبيعة الجسم المتحرك وهما: الحركة المستقيمة التي تتميز بأن لها مبدأ ولها نهاية، فهي إما إلى فوق وإما إلى تحت، وقد تكون في الكم أو في الأين أو في الكيف.

والحركة المستديرة: وهي المتصلة التي ليست لها بداية أو نهاية، وهي في الوضع فقط. فإنه من ناحية أخرى يصنف الحركات سواء كانت مستقيمة أو مستديرة بأنها إما طبيعية أو غير طبيعية. فكيف ذلك؟ تتميز الأجسام الطبيعية سواء كانت بسيطة أو مركبة (عناصر - أفلاك - حيوان ... إلخ) بأنها جميعا حركتها من ذاتها "كل جسم فله قوة تكون ابتداء حركة بذاته" (١٨١). وعلى ذلك فكل جسم طبيعي له خاصية ذاتية تحركه إلى مكانه الطبيعي سواء كان ذلك المكان هو مركز الكون كما هو الحال بالنسبة للتراب، أو المحيط الخارجي كما هو الحال بالنسبة للنار. ويظل الجسم الطبيعي في مكانه الطبيعي إلى أن يحركه عامل خارجي من مكانه إلى مكان آخر، في تلك الحالة يتحرك الجسم ساعيا للعودة إلى مكانه الطبيعي، فإذا ظل الجسم الطبيعي في مكان غير مكانه الطبيعي فلا بد من قوة غالبية هي القاسر، فإذا زال هذا القاسر عاد الجسم الطبيعي مرة أخرى إلى مكانه الطبيعي، وفي ذلك يقول الفارابي "وإن كل جسم طبيعي بسيط إذا حصل في مكانه الطبيعي لم يتحرك إلا قسرا فإذا فارقه يتحرك إليه طبعاً" (١٨٢).

وهكذا بين الفارابي أن الجسم إذا أخرج قسرا عن مكانه الطبيعي الذي هو له بحسب هذا النظام تكون حركته غير طبيعية، وحين يعود لكي يستقر فيه إذا زال عنه القاسر، فصورته هذه هي ما يسميها الفارابي الحركة الطبيعية والتي تقابلها الحركة الغير طبيعية.

فإذا كنا نقول أن الأجسام الطبيعية تتحرك بطبيعتها إلى مواضعها الخاصة بها فإذا لا يعنى أنها تتحرك دون محرك إذ أن محركها هو طبيعتها، بينما المحرك في الأجسام الحية أو الفلك هو النفس.

وقد تمسك الفارابي بمبدأ أرسطو القائل "إن كل متحرك فله محرك" (١٨٣) ويشترط أن يكون هذا المحرك غير ذاته إذ لا ينفك المتحرك من المحرك ولا يتحرك

شيء بذاته^(١٨٤) وحتى عندما يبدو وكأن المحرك ليس أى شيء آخر سوى المتحرك نفسه فإنه لابد من التمييز بين المحرك الأول والمحرك الثانى "أو المحرك القريب، والمحرك الأقصى، حتى يمكن إرجاع ضروب الحركة كلها إلى محرك أول هو المحرك الأقصى.

فإذا كان المحرك فى الأجسام الطبيعية هو طبيعتها كما ذكرنا، فإن المحرك فى الأجسام الحية هو النفس "ومثاله فى النفس أنا" رأينا جسما يتحرك فأثبتنا لتلك الحركة محركا، وأنها حركة مخالفة لحركات سائر الأجسام، فعرفنا أن له محركا خاصا وله صفة خاصة ليست لسائر المحركين^(١٨٥).

وهكذا فالطبيعة فى الأجسام الطبيعية، والنفس فى الأجسام الحية، والنفس أيضا فى الفلك هو المحرك أو سبب حركة هذه الأجسام إذ يقول الفارابى "وأن مبدأ الحركة والسكون إذا لم يكن من خارج فإما أن يكون لحركة لا تبدل وبلا إرادة أو لسكونه كذلك ويسمى طبيعة، وإما أن يكون لحركات مختلفة متبدلة وبلا إرادة ويسمى نفسانية، وإما أن يكون محركات بإرادة كيف كانت وهذا إما نفس حيوانية وإما نفس فلكية^(١٨٦).

والآن فقد عرفنا ما الذى يقصده الفارابى بالحركة الطبيعية، فما هو مدلول الحركة غير الطبيعية عنده؟؟ ذكرنا سابقا أن الجسم حين يكون فى مكانه الطبيعى وأخرج قسرا عن هذا المكان الذى هو له تكون حركته هذه غير طبيعية، وحين يزول القاسر ويعود مرة أخرى إلى مكانه، وهذه العودة هى ما يسميها الفارابى الحركة الطبيعية وتقابلها الحركة غير الطبيعية أو "الميل" فكل كائن فاسد فيه ميل مستقيم^(١٨٧) وذلك لأن حركة الكائن الفاسد هى حركة مستقيمة، وهذا الميل يختلف عن القوة المحركة للجسم. إذ أن هذا الميل إنما يعد مدافعه تكون فى الجسم حين حركته بمقتضاها يدفع بها ما يمنعه عن الحركة، سواء كانت الحركة طبيعية أو قسرية. ويفسر "البيضاوى" هذا المعنى بقوله: "أن الخفة والثقل قوتان يحض من محلها بواسطتهما مدافعة صاعدة أو هابطة، ويسميها المتكلمون اعتمادا، والحكماء ميلا طبيعيا. وهو لا يوجد فى الجسم المتمكن من حيزه الطبيعى لامتناع المدافعة عنه وإليه^(١٨٨).

فإذا كان الجسم الطبيعي في مكانه الطبيعي فإنه لا يكون له ميل بالفعل بل بالقوة، إذ أن وجوده في مكانه الطبيعي يفيد أنه في حالة طبيعية، فإذا قسر على مفارقة مكانه الطبيعي فإنه يعود إليه بفعل الميل الطبيعي الموجود له بالطبع. أي أن هذا الجسم إذا كان في مكانه الطبيعي فذلك يفيد أنه في حالة سكون "الحركة الطبيعية تصدر عنها حالة غير طبيعية فهو مؤديه إلى حالة طبيعية أي السكون" كما يقول "الحركة الطبيعية تطلب أمرا تسكن عنده"^(١٨٩).

وهكذا فإذا كنا قد تحدثنا عن الحركة الطبيعية، والحركة غير الطبيعية بالنسبة للأجسام المتحركة حركة مستقيمة، فهل ينطبق هذا القول على الأجسام المتحركة بالحركة المستديرة؟ أي هل يمكننا أن نصف الأجسام السماوية أو الفلكية بأن حركتها طبيعية أو غير طبيعية؟.

ذكر الفارابي سابقا أن الحركة الطبيعية لا تصدر عن الطبيعة إلا وقد عرضت حالة غير طبيعية، فكل حركة طبيعية إذن لأجل طلب السكون. إما في أين، أو في كيف أو في كم أو في وضع. أما الحركة التي لا تسكن فلا تعد طبيعية، وعلى هذا فلا تكون الحركة المتصلة المستديرة وهي حركة الفلك حركة طبيعية، إذ لا نجد وضعا أو أين يتحرك المستدير عنه إلا ويتحرك إليه. إذ أن من خصائص الحركة الدائرية أنها متصلة ليست لها نقطة بداية أو نهاية.

وهكذا فإن الجسم الذي لا يفارق مكانه الطبيعي والذي فيه مبدأ حركة وضعية مستديرة لا يجوز أن يكون فيه مبدأ حركة مستقيمة ومبدأ حركة مستديرة معا بقول الفارابي "وأنه لا يجوز أن يكون للجسم البسيط مبدأ حركة مستقيمة وحركة مستديرة"^(١٩٠) لأن الطبيعة الواحدة لا تقتضي أمرين مختلفين، وعلى ذلك فإن الجسم المحدد للجهات وهو الذي يكون محيطا بالجسم المتحرك على استقامة إحاطة السماء بما فيها. فيه مبدأ حركة مستديرة فقط لا مستقيمة.

وعلى هذا فلا تكون الحركة المتصلة المستديرة حركة طبيعية إذ لا نجد وضعا أو أين يتحرك المستدير عنه إلا ويتحرك إليه، وينتهي الفارابي بقوله "وإن الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل أن يكون في طباعه ميل مستقيم. وأن الفلك يلزم بطباعه الميل المستدير"^(١٩١).

وهكذا نرى أن تفسير الفارابي للحركة والذي تابع فيه أرسطو قد تميز بالغموض وما ذلك إلا لأنه أقام دراسته وتفسيره على أسس كيفية وجوانب ميتافيزيقية فتوصل إلى نتائج وإن كانت مقبولة ومنطقية في عصرها إلا أن العلم الحديث ونظريات أينشتين في النسبية قد أبطلتها، وبدلاً من دراسة أمور الحركة والميكانيكا على أسس فيزيقية فقط اتجه العلم الحديث إلى دراستها على أسس رياضية فيزيقية^(١٩٢).

٢- الزمان (تعريفه وتعلقه بالحركة والمكان وعلاقته بالنفس واللاتناهي)

تمهيد:

بعد أن تناول الفارابي الحركة كأحد لواحق الموجودات الطبيعية وتعرض بالبحث والدراسة لأنواعها وخصائصها وعلاقتها بالموجود الطبيعي. ينتقل إلى الحديث عن فكرة الزمان كأحد عوارض الحركة وهو في نفس الوقت من لواحق الموجودات الطبيعية^(١٩).

ولا يبحث الفارابي موضوع الزمان في فصل خاص أو رسالة خاصة بحسب ما عندنا من رسائله المحققة المعروفة والموجودة كما فعل لاحقوه ابن سينا^(٢٠)، وإن كانت قوائمه كتبه في المراجع التي تترجم له وتذكر مخطوطاته في أنحاء العالم قد ذكرت له رسالة باسم "مسألة في إثبات الزمان" وهي مخطوطة في مكتبة "ملي ملك" بطهران رقم ٤٦٣٩.

ولكننا لم نستطع الحصول على نسخة مصورة من هذه المخطوطة الهامة فاعتمدنا على ما وجدناه من شذرات متفرقة حول هذا الموضوع في ثنايا كتب الفارابي ورسائله بحيث أمكننا الاعتماد على بعض النصوص التي تدخل في مجال الطبيعيات والتي يبحث فيها طبيعة الزمان وتعريفه وتعلقه بالحركة والمكان والنفس. إلا أننا وجدنا نصوصاً أخرى تبحث في الزمان من جهة حدوثه أو أزليته وهذا الجانب يدخل في المجال الميتافيزيقي ويتعلق أساساً بمشكلة قدم العالم أو حدوثه. ولكنني لاحظت أن آراءه حول موضوع الزمان لا تخلو من بعض الخلط والاضطراب. فقد كان الاتجاه العام الذي سار عليه في بحث هذه المسألة هو الاتجاه الأرسطي، إلا أنه تحت تأثير عناصر أخرى أفلاطونية، وأفلوطينية اتجه في بحثه للزمان وجهة أخرى بعدت به عن الخط الأرسطي، وعلى سبيل المثال فهو تابع أرسطو في القول بأبدية الزمان والحركة، وأن كلا منهما لا ينعدم، ولكنه أيضاً استفاد من تمييز أفلاطون بين الزمان والدهر (حيث اعتبر الأول صورة للدهر له بداية ويتحرك حركة لها نهاية، أما الثاني فهو أزلي باق ثابت وانتهى الفارابي من ذلك

إلى القول بقدّم العالم ولكن ليس ذلك من جهة الذات بل من جهة الزمان. وإن كان هذا الرأي يحمل في جوهره الطابع الأرسطي لا الطابع الأفلاطوني. وإذا تجاوزنا عن بعض تأثره بأفلوطين والأفلاطونية المحدثة في إرجاع الزمان إلى النفس الكلية لا باعتبار الزمان لا يوجد بدون عاد، وأن النفس هي سبب الحركة الكلية، وكل حركة فلا زمان بدونها. فإنه فيما عدا ذلك وحتى مع هذا يعتبر الزمان ليس هو حركة النفس الكلية ولا هو أي حركة بل هو مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر^(١١٥) كما سيتضح ذلك من تعريف الفارابي للزمان وبيان تعلقه بالحركة والمكان ثم علاقته بالنفس واللاتناهي.

يقول لويس غارديه "لقد تربع على عرش الفلسفة هؤلاء الفلاسفة الكبار الذين تخطى مجدهم عدة قرون والذين يتميز تفكيرهم بتأثير أرسطو وأفلوطين (الذين كثيرا ما وقع الخلط بينهم وبين أرسطو) ثم بينهم وبين أفلاطون، وعدد آخر من الفلاسفة اليونان، وهؤلاء الفلاسفة المسلمون هم الكندي والفارابي وابن سينا وابن طفيل وابن رشد، فمفهوم الزمان الذي أمكن استخلاصه من آثار هؤلاء الفلاسفة يؤيد الخط الأرسطي الواضح"^(١١٦).

أ- تعريف الزمان وتعلقه بالحركة والمكان:

يقول الفارابي "... إن الزمان إنما هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث وما يحدث عن الشيء لا يشمل ذلك الشيء"^(١١٧).

ويقول "وحرف متى يستعمل سؤالا عن الحادث عن نسبته إلى الزمان المحدود المعلوم المنطبق عليه وعن نهايتي ذلك الزمان المنطقتين على نهايتي وجود ذلك الحادث جسما كان ذلك أو غير جسم بعد أن يكون متحركا أو ساكنا أو في ساكن أو في متحرك وليس شيء من الموجودات يحتاج إلى زمان يلتزم به وجوده أو ليكون سببا لوجود موجود أصلا"^(١١٨).

توضح نصوص الفارابي السابقة في تعريف الزمان أن العلاقة بين الزمان والحركة هي علاقة تلازم، فلا يمكن تصور الزمان بدون الحركة أو الحركة بدون الزمان. والعلاقة بين الزمان والحركة تجعل الزمان لا ينفصل أبدا عن الحركة من حيث أنه مشترك بين الحركات، ومن حيث أنه الذي يعد الحركة فهو مقياسها، ولكنه ليس هو الحركة لأن الحركة منها البطيء ومنها السريع، بينما الزمان له هيئة واحدة

ومن ثم فهو مقياس لحركة الفلك التي تتميز بأنها ثابتة ومتصلة وتتم في مكان متصل يقول الفارابي "جوهر الفلك لا تدخل عليه الحركة وإنما طارية عليه فقد تحقق جوهره. ولذلك قيل الفلك ليس في الحركة والزمان بل مع الحركة والزمان"^(١١) فهو إذن يرى أن الزمان يرتبط ارتباطا وثيقا بالفضاء، ويحلل التبريزي شارح ابن ميمون هذه العلاقة بقوله "أما كون الحركة والزمان متلازمين لا ينفك أحدهما عن الآخر فقد ظهر أن الزمان مقدار الحركة فلا يمكن تحققه بدونها. أما أنه لا يمكن تحقق الحركة بدونه، فلأن كل حركة فهي على مسافة، وكل مسافة فهي قابلة للانقسام دائما بناء على نفى الجزء فتكون الحركة إلى نصفها قبل الحركة إلى آخرها فتكون واقعة في زمان فقد ثبت تلازمهما"^(١٢).

فالزمان إذن يرجع إلى الحركة، والحركة ترجع إلى المكان، وفي كل هذه المفاهيم الثلاثة نجد متقدما ومتأخرا، وإلا أن هذا التقدم والتأخر يكون خاصية أساسية للزمان، ومن هنا نجد أن تعريف الفارابي للزمان يساير التعريف الأرسطي الذي يرى أنه "عدد الحركة بحسب المتقدم والمتأخر"^(١٣).

وهكذا فالزمان إذن ليس من الحركة إلا على جهة أن الحركة يمكن تقديرها عدديا "فإن الزمان متى ما عارض بأضرار عن الحركة إنما هو عدة عدها العقل حتى يحصى به ويقدر وجود ما هو متحرك أو ساكن"^(١٤). فنحن نحكم بالعدد على الأكثر وعلى الأقل في الأشياء وبالزمان فكم على كبر الحركة أو صغرها، وكما يقول "جان فال" "فإن أرسطو حاول أن يعرف الزمان على نحو أكثر اتساقا بطابع الفيزياء، وأنه يربط بينه وبين الحركة الفيزيائية. فلم يعد الزمان يعرف ميتافيزيقا على أنه صورة للأبدية أو حركة النفس بل أصبح يعرف فيزيائيا كنظام عددي يبين اتجاه الحركة فهو يبين ما يتقدم وما يتأخر"^(١٥).

وعلى هذا يمكن القول مع الفارابي أن الزمان لا يوجد بالنسبة لنا إلا بشرط الحركة والتغير إذ أنه لا وجود إلا إذا كان هناك شعور بالتغير والحركة، ويحاول فيلسوف المشرق "ابن سينا" (والذي تأثر في نظريته في الزمان أشد التأثير بالفارابي)^(١٦) أن يربط بين الحركة والزمان بالاستعانة بظاهرة الحركة لفهم الزمان فيرى أن من المشاهد أن يبتدىء متحركان بالحركة وينتھيا معا ولكن أحدهما يقطع مسافة أكثر من الثاني بسبب الاختلاف في البطء والسرعة أو التفاوت في عدد

السكونات التي سكنها الجسم أثناء حركته، وهذا دليل على أن للزمان مقدارا معيناً يختلف عن مقدار المسافة ومقدار المتحرك، مقدار يختلف عن ذات الحركة أو المتحرك أو المسافة، مقدار هيئة غير قارة وهي الحركة من مكان إلى مكان، أو من وضع إلى وضع بينهما مسافة تجرى عليها الحركة الوضعية. وهذا المقدار هو الزمان^(٢٠٥) وفي ذلك يقول الفارابي "الزمان يتشخص بالوضع وكل زمان له وضع مخصوص لأنه تابع لوضع من الفلك مخصوص"^(٢٠٦).

وإذا كان الفارابي قد تبين العلاقة بين الزمان والحركة، فإنه يوضح لنا أن الزمان يرتبط أيضا بالمكان ارتباطه بالحركة، إذ أن الحركة ليست متصلة اتصالا مباشرا بالزمان إلا من حيث إن الحركات تتم في المكان والزمان في كل مكان، فالزمان متصل لأنه يتعلق بحركة الفلك "وإنه لا اتصال إلا للحركات المستديرة والتعلق للزمان بها وحدها"^(٢٠٧) والحركة متصلة أيضا لأنها تتم في مكان متصل.

وهكذا يكون لدينا المكان المتصل الذي تتم فيه الحركة المتصلة لأنها تتم في زمان متصل، فالزمان إذن يرجع إلى الحركة والحركة ترجع إلى المكان^(٢٠٨).

وهكذا يرتبط الزمان عن طريق الحركة بالمكان لأن الحركة عند الفارابي كما ذكرنا خاضعة للمقدار الكمي المتصل، فإذا كان الزمان هو مقدار الحركة فهو متصل مثلها^(٢٠٩). وعليه فإن دراسة الأمور المتعلقة بالحركة مثل المتحرك، وما فيه، وما منه، وما إليه، هو الذي سيوضح هذه العلاقة.

فما منه الحركة، وما إليه المقصود بها المكان الذي بدأت منه الحركة، والمكان الذي ستنتهي إليه حركة الجسم. وهاتان النقطتان نقطة بدء الحركة ونقطة انتهائها تسمى المسافة الممتدة.

ومن هنا اتضحت الصلة بين الزمان والحركة والمكان، وإذا أنه لا حركة إلا في زمان، والحركة تكون في المكان، فالزمان والحركة يحتويهما مكان. فالمكان أعم من الزمان وأسبق في الوجود إذ يقول "فإن متى متأخرة عن أين فإن نسبة وجود الزمان هو أن ينفلج الجسم في أين ما يحدث حينئذ الزمان"^(٢١٠) والزمان سيال غير ثابت بعكس المكان الذي هو مالا يفسد بفساد الجسم الحال فيه، بعكس الزمان الذي هو شديد الالتصاق بالحركة.

وهكذا فمفهوم المكان أعم وأشمل من مفهوم الزمان لأن أحداث أوانات الزمان إنما تجرى في المكان وتابعة له وهي غير مقداره وغير مكانه^(٢١٠).

ب- الزمان وعلاقته بالنفس واللاتناهي:

لاشك أن إرجاع الفارابي الزمان إلى الحركة إنما يشير إلى الطابع المادي في تفسير الزمان وحتى يخفف من حدة هذا الطابع المادي أشار إلى فكرة "الآن" التي يتكون منها الزمان أو التي تقطع الزمان وفي ذلك يقول "وأنه يتبع الحركة ويعرض لها عارض يسمى الزمان وقطعة الآن"^(٢١١). وفكرة "الآن" هي فكرة تصويرية تخلعها النفس على الأشياء لإدراك معنى الزمان. وهذا البحث في مسألة "الآن" إذا كان قد شغل الفلاسفة الذين ساروا على الخط المشائي فإن ذلك يرجع إلى أنهم جعلوا الزمان شأنه شأن الحركة كماً متصلاً. "وأنه لا اتصال إلا للحركات المستديرة والتعلق للزمان بها وحدها"^(٢١٢). أي أنه لا يأتلف من لحظات منفصلة كما هو الحال عند أصحاب مذهب الجوهر الفرد من علماء الكلام الذين ذهبوا إلى أنه يتركب من آنات مفردة^(٢١٣) وفي ذلك يقول الفارابي "وأنه لا يأتلف مما لا ينقسم جزء ولا حركة ولا زمان"^(٢١٤).

"فالآن" لا يعد في الواقع جزء من الزمان، بل هو حد له يفصل الماضي من المستقبل من غير انقطاع بحيث تتعاقب الآنات دون اقتران بعضها ببعض وتماسكها نظراً لأن "الآن" يعدم في نفس اللحظة التي يوجد فيها. وهذا هو ما جعلنا نميز بين معاني التقدم والتأخر. ومن هنا يمكننا فهم الترابط بين "الآن" و "الزمان" بفهم العلاقة بين الزمان والحركة^(٢١٥).

وهكذا يكون الزمان في نظره مركباً تركيباً من الآنات الصغيرة التي يفصل بينها نوع من الفراغ الزمني. فإذا كان "الآن" يؤخذ نهاية للحركة المتقدمة ومبدأ للحركة المتأخرة فإن ذلك يؤدي إلى القول كما يرى "ابن رشد" إلى أننا متى لم نشعر "بالآن" لم نشعر بالزمان، إذا عدم شعورنا "بالآن" يؤدي بالتالي إلى عدم شعورنا بالمتقدم والمتأخر في الحركة. فالزمان ليس شيئاً غير قسمة الحركة بالآنات إلى المتقدم والمتأخر^(٢١٦) "فالآن" هو الذي يفعل الزمان ويحدده، وبدونه لم يكن متقدماً ولا متأخراً ولا عدد أصلاً. وفكرة "الآن" التي أشار إليها الفارابي تدلنا على إثبات دور النفس في إدراك الزمان، فالزمان يتوقف على النفس. إنه عدد يحتاج إلى

عاد، كما أنه مؤلف من ماض ومستقبل وهذا يثبت دور النفس. وفي ذلك يقول الفارابي "وإنما هو (أي الزمان) عدة عدها العقل حتى يحصى به ويقدر وجود ما هو متحرك أو ساكن" (٢١٧).

كما أن هذه النفس تسبب حركة الأفلاك وهذه الحركة بدورها شرط في وجود الزمان (٢١٨).

وإذا كان الفارابي قد انتهى متابعاً في ذلك أرسطو إلى أن الزمان يتعلق بالحركة، وأنه لا يتصور إلا معها. وإذا كان قد حد الزمان على أنه "مقدار للحركة المستديرة من جهة المتقدم والمتأخر" فإنه يقرر أن هذه الحركة غير محدثة حدوثاً زمانياً أيضاً، إذ ليس قبلها سوى ذات المبدع قبلية بالذات لا بالزمان. وأن الزمان ليس له في نفسه أول متقدم عليه أو شيء أول إلا ذات الباري المبدع، وذلك لا يكون للحركة ابتداءً زمانياً إلا على جهة الإبداع، كما أن الارتباط بين الزمان والحركة المستديرة الدائمة عنده قد دفعه إلى القول بأن كلا منهما حادث ولكن حدوثهما حدوث إبداع، لا حدوث زمان أي أن محدثهما بتقدمهما بالذات لا بالزمان (٢١٩).

فالزمان إذن كما يقرر الفارابي لا متناهي نظراً لتعلقه بالحركة التي لا إبتداء لها ولا نهاية "ولا يجوز أن يكون للحركة ابتداءً زمانياً ولا آخر زمانياً فإذاً يجب أن يوجد متحركاً على هذا اللون ومحركاً لذلك" (٢٢٠). وينتهي الفارابي إلى اعتبار الزمان متصل لا يتركب من آفات وكذلك الحركة فهي متصلة لا تتركب من أجزاء تتجزأ (مع أن الحركة يمكن أن تنقسم إلى ما لا نهاية) فطرف الزمان وهو "الآن" وطرف الحركة وهو نقطة البداية أجزاء لا تتجزأ وعليه يصبح من المستحيل تصور أية بداية أو نهاية لأي من الزمان أو المكان أو الحركة (٢٢١).

ويذكر "مونك" أن موضوع الزمان عند الفارابي يمكن استخلاصه من مبادئ فلسفته العامة فيما عبر عنه بالمبادئ الستة للأشياء وهي:

١- المبدأ الإلهي أو العلة الأولى التي هي الواحدة أو الوحدة المطلقة.

٢- العلل الثانوية أو عقول الأفلاك السماوية.

٣- العقل الفعال.

٤- النفس.

٥- الصورة.

٦- المادة المجردة.

فالزمن يكمن في فلسفة الفارابي داخل نفس المقولات التي يحددها أرسطو وهي المكان والزمان والوضع والكم والكيف، فهذه المقولات هي على التحديد قوالب الوجود، فأى كائن يمكن أن يوجد كجوهر وكم وكمكان وزمان وكوضع... إلخ. غير أن هذه المقولات ليست بالرغم من كون أرسطو يعبر عنها بالأنواع الأولى ليست مطلقة، فهي تحتاج للشرح والفهم وهذا ما فعله أرسطو في كتابه الطبيعة وكذلك الفارابي في مؤلفاته^(٢٢٢).

ثم يحاول الفارابي في تحديده للبعد الفيزيقي للزمن أن يعرف نسبة وجود الزمن بأنها تكمن في خضوع الأجسام للفعل، فلا يوجد زمان إذن بوجود الأجسام كما ذكرنا وأن مقولة الزمن متأخرة عن مقولة المكان^(٢٢٣).

ويرجع أهمية إثبات أزلية الحركة والشروط اللازمة لها من زمان ومكان إلى أنها تعتبر تمهيد للوصول إلى المحرك الأول، فكل متحرك له محرك، وكل حركة لها سبب، وهكذا يمكننا التدرج صعوداً إلى علة حركة حركة حتى نصل إلى المحرك الأول الذي يحرك غيره دون أن يتحرك^(٢٢٤).

وبذلك خالف الفارابي المتكلمين الذين أنكروا الزمان (أى الكم المتصل غير القار) ولم يعتبروه موجوداً حقيقياً بل أمراً عرضياً اعتبارياً موهوماً ولا جود إلا للحاضر. فلو قيل بوجود زمان حاضر "الآن" لكان جزءاً لا يتجزأ بذاته مستقلاً وهذا ما لا يقول به الفلاسفة^(٢٢٥).

كما خالف الفارابي رأى الكندي الذي ذهب إلى أن الزمن لا يوجد مستقلاً عن العالم وحركته، وأنه حادث بداية. إذ أن الكندي يقول بحدوث العالم عن علته من غير شيء سابق عليه، وذلك من حيث جسماً متناهياً في الامتداد المكاني، بحيث لا يكون خارج العالم فراغ مطلق، وبالتالي فالمكان محدث لأنه متوقف على المتمكن فيه وبحدوث الحركة والزمان الذي هو عددها، أدركنا أن الزمن لا يوجد مستقلاً عن العالم وأنه حادث له بداية^(٢٢٦).

ولاشك أن محاولة الإسناد إلى الحركة والتغير في تفسير الزمن وتفسير معانى المتقدم والمتأخر بالقياس إليهما مع ما فيها من جوانب مادية لم تقدم لنا حلاً

مقبولا لفلسفة الزمان. وقد يكون الأقرب إلى الصواب كما يقول "د. عاطف العراقي" القول بأن الزمان أشبه ما يكون بشيء سيال متدفق نحسه في أنفسنا أساسا ولا نملك نحوه تغييرا أو حتى تعبيرا بشيء يجري من ماض لا يمكننا التعبير عنه، ومستقبل لم يحدث بعد و"آن" يمر بين جنبات الكون الذي نعيش فيه ولكنه بدوره شيء سيال فكيف نستطيع التعرف على طبيعته وماهيته^(٢٣٧).

٣- المكان (اتصاله بالحركة - تعريفه - خصائصه)

تمهيد : (اتصاله بالحركة):

بعد أن أثبت الفارابي أن الحركة لا تتم إلا بوجود الأسباب الأربعة التي أمكن جمعها في سببين رئيسيين هما: المادة والصورة، وذلك عبر الانتقال من القوة إلى الفعل بفضل الشوق والعشق الطبيعيين، تناول بالبحث ما يلحق الحركة من لواحق أو توابع، فتناول أولا الزمان على اعتبار أن كل حركة فلا زمان بدونها، فهو مقدار الحركة كما تبين لنا سابقا.

ولما كان المكان والخلاء يعدان من التوابع اللازمة للحركة أيضا إذ يقول "وابتدأ" أي أرسطو" بفحص عما يلحق الحركة عن كل واحد من هذه" أي اللواحق" وعما يلحق كل واحد منها من الحركة. ففحص لأجل ذلك عن المكان فما هو؟ ولخص الأشياء التي تلزم، وتتبع ماهية المكان وفحص هل للجسم في أن يوجد بما هو جسم حاجة إلى المكان أم لا بد من حاجته إليه في أن يحصل له عرض من أعراضه. وفحص هل بالمتحرك في أن توجد الحركة حاجة إلى الخلاء أم لا فبين أنه لا حاجة بالمتحرك ولا في أن توجد الحركة إلى الخلاء، وأنه لا حاجة بالجملة في أن يوجد شيء من الأمور الطبيعية لا جوهر ولا عرض إلى خلاء أصلا^(٢٢٨).

إذن فدارسة المكان والخلاء من الأهمية بمكان حتى نستكمل دراسة لواحق الموجودات الطبيعية.

وإذا كان الفارابي قد أثبت من قبل أن كل جسم طبيعي لا بد له من حركة، وأن هذه الحركة نفع في زمان معين، فإن هذا الجسم لكي يتحرك فلا بد أيضا أن يكون له مكانا خاصا يقتضيه طبعه إذ أن البحث في المكان يعد من عوارض الجسم بما هو متحرك وساكن^(٢٢٩).

ولقد أدرك الإنسان قديما وحديثا أهمية المكان في وجوده، فالإنسان يلاحظ من خلال حياته اليومية أن الأشياء والأجسام تشغل حيزا، أو مكانا ما، وأن الجسم الواحد لا يشغل مكانين في آن واحد، وكذلك المكان لا يحوى جسمين

منفصلين في زمان واحد. وعلى هذا الأساس أصبحت هذه بديهيات للعقل يقبل على أساسها فكرة أن المكان محتوي للأجسام، فالمكان عنده ضروري للأشياء من أجل تميزها وإدراكها.

لكن هذا الإدراك قد تطور متميزا، وانتقل من الطابع الميثولوجي السائد عند الإنسان البدائي إلى الطابع الحسي، وتصور المكان تصورا حسيا، ثم انتقل إلى الطابع التجريدي عن فلاسفة اليونان حيث أخذ طابعا فلسفيا، ثم انتقل من فلاسفة اليونان إلى فلاسفة الإسلام ومر بسلسلة من التصورات حتى وصل إلى النظرة السائدة في العلم والفلسفة، وهي النظرية النسبية التي وجدت بين الزمان والمكان وعدت الزمان بعدا رابعا لأبعاد المكان الثلاثة والذي يعرف بمصطلح الزمكان^(٣٣٠).

١ - تعريف المكان:

إن أول تعريف للمكان نجده عند "أرسطو طاليس" في كتابه "الطبيعة"^(٣٣١) إذ يحده بقوله: "نهاية الجسم المحيط"، ثم تابع فيلسوف العرب "الكندي" هذا التعريف، وكان أول تعريف للمكان في الفلسفة العربية ينطبق مع تعريف أرسطو إذ يقول "أن المكان هو محيط المتمكن" كما يقول "أنه السطح الخارجي من المحوى المماس للسطح الداخلي من الحاوي"^(٣٣١).

وقد تابع الفارابي الخط الذي سار عليه الكندي ووضع تعريفا للمكان يقارب تعريف أرسطو وهو "النهاية المحيط"^(٣٣٢) ويحلل الفارابي هذا التحديد تحليلًا بارعا إذ يقول "فقد جعل المحيط جزءا من حد المكان، وجعل ماهيته تكمل بأنه محيط وإينته ما به محيط، والمحيط محيط بالمحاط، والمحاط به هو الذي في المكان"^(٣٣٣).

إلا أن الفارابي يذكر تعريفا آخر للمكان في كتابه "عيون المسائل" فيقول "وسطح الجسم الحاوي وسطح الجسم المحوى يسمى (مكانا)^(٣٣٤)، ولكن يبدو كما يقول "حسن العبيدي" أن هذا التعريف قد سقطت منه كلمة "تماس" أو "مماس" إذ هي الكلمة الفاصلة في كل تعريف للمكان بهذا الاتجاه^(٣٣٥)، فالمكان وهو السطح الذي هو نهاية الجسم الحاوي لا غيره، أو نقطة التقاء الحاوي بالمحوى. وهو وفقا لرأى أرسطو أشبه بوعاء يحوى ملاء معين. وهذا القول يتشابه مع تعريف ابن سينا

للمكان بأنه "هو السطح الباطن من الجرم الحاوى الماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى"^(٢٣٦).

وسوف نلاحظ أن هناك علاقة بين هذا التعريف للمكان وبين تعريف الفلاسفة المسلمين للجسم الطبيعى بأنه "الجوهر المحسوس الذى يقبل الامتداد فى الأنظار الثلاثة"، كما يقول "مصطفى نظيف" إذ رأوا أن يفرقوا بين الامتداد فى الأقطار الثلاثة الذى هو فى رأيهم خاص بالجسم الطبيعى، وبين المكان حتى يكون الواحد منهما مغايراً للآخر، وحتى يمكنهم حل الإشكال المتعلق بالمكان المطلق. فقد اعتمدوا على ما ذكره بطليموس فى "المجسطى" من أن كرة الأرض فى الوسط يحيط بها فلك القمر ثم أفلاك الأجرام الأخرى إلى أن ينتهى الأمر بالفلك الأقصى وهو كرة النجوم الثوابت فى زعمهم. وإذن يكون السطح المقعر لكرة النجوم الثوابت وهو مكان ما يحيط به من الموجودات، وكأن العالم على هذه الصفة محدود، ومكانه كروى الشكل وطبيعة الكرة تقتضى بأن يكون لها مركز، ولذلك رأوا أن العالم اتجاهين يتحددان تحديدا تقتضيه طبيعة المكان. أحدهما الاتجاه من المحيط إلى المركز، والآخر من المركز إلى المحيط، وسموهمما الجهتين الطبيعيتين^(٢٣٧).

فالمكان إذن هو الحاوى الأول للجسم، ويقال عن الجسم أنه فى مكان إذا وجد ما يحويه، أما إذا لم يوجد ما يحويه فإنه يكون كالعالم الذى يقال أنه فى المكان بالعرض، لأنه ليس ثمة شىء خارج العالم فمكانه سطحه الظاهر فحسب، وكذلك الحال فى النفس وهى غير مادية يقال أنها فى المكان بالعرض لأنها فى الجسم والجسم فى المكان^(٢٣٨).

٢- خصائص المكان:

يثبت الفارابى أولاً أن المكان موجود بين ولا يمكن إنكاره، إذ العلاقة بين المكان والتمكن هى علاقة إضافة ونسبة، إذ لا يمكن أن يوجد جسم دون مكان خاص به. يقول الفارابى "وأما ما سبيله أن يجاب فى جواب" أين الشىء "فإنه يجاب أولاً بالمكان مقرونا بحرف من حروف النسبة وفى أكثر ذلك حرف فى مثل قولنا "أين زيد" فيقال فى "فى البيت" أو فى السوق"^(٢٣٩).

ورغم أن وجود المكان لم يكن أمرا مسلما به منذ القدم إذ وجد فريق من المفكرين ذهبوا إلى أن المكان غير موجود أصلا "كزينون الإيلي" الذي شك في وجود المكان وقال: أنه إذا كان هناك مكان ففي أي شيء يوجد هذا المكان؟ فإذا افترضنا جسما فكيف نتصور إذن أن يكون المكان الحاوي لكل الأشياء غير محوى في شيء ما من الأشياء، لابد أن يتسلسل ذلك إلى غير نهاية طالما أن كل موجود هو بالضرورة في حيز، أي سيكون إذن مكان لمكان وهلم جرا.

وعلى هذا فأين محل المكان إذن؟ إذا كان موجودا فلا بد أن يكون هناك حيز للحيز نفسه. إلا أن أرسطو قد نقض شك زينون بالنسبة لوجود المكان. بأن اللاتناهي غير لازم إذ أن طبيعة ما فيه الشيء غير طبيعة الشيء الذي هو فيه، فطبيعة المكان غير طبيعة المتمكن في هذا المكان^(٢٤٠).

أقول رغم وجود من نفي المكان إلا أن الفارابي قد أثبتته وقال "كل جسم له مكان خاص إليه ينجذب"^(٢٤١) وقد اهتم الفارابي بإثبات مكان لكل جسم لكي يرتب العناصر على هذا الأساس، فهو يذهب إلى أن للسماء الإحاطة، والأرض الحيز الوسط من الإحاطة، بل ذلك حيز الماء ثم حيز الهواء ثم حيز النار^(٢٤٢). وبناء على ذلك فلا يمكن وجود جسم طبيعي إلا ويشغل مكانا أو حيزا، وتقوم العلاقة بين الجسم والمكان على أساس العلاقة المنطقية. إذ لا يمكن تصور مكان بدون جسم، كذلك لا يجوز أن نتصور جسما إلا ويشغل مكانا وهذا يؤدي مع الفارابي إلى القول بنفي الخلاء كما سيتضح لنا فيما بعد.

وهكذا فكل جسم يختص بحيز يحويه أو يتحيز فيه أو يسكن فيه. فالماء مثلا حين ينتقل ويحصل بدلا منه الهواء، ويحصل بدلا منه النار فإن الحيز واحد ورغم هذه التغيرات^(٢٤٣).

ثانيا : يرفض الفارابي أن يكون المكان الجسم ويقول "والمكان بجسم بل هو بسيط جسم ونهايته"^(٢٤٤). فالمكان عنده كما هو عند أرسطو مستقلا عن الأشياء متحيزا عنها ولذلك فهو لا يكون جسما ولا يمكن أن يكون صورة أو هيولى أو بعدا، وإنما هو محل يحوى الأجسام^(٢٤٥).

ثالثا : أن المكان متناه وذلك لتناهي الجسم الطبيعي الذي يحل فيه "وأنه لا يمتد بعد وملا أو خلاء إن جاز وجوده إلى غير نهاية"^(٢٤٦). لأن القول بعدم تناهي

الجسم قبوله القسمة الانفكاكية إلى ما لا نهاية: فإن ذلك سوف يقودنا إلى القول بعدم تناهي المكان وهذا ما يرفضه الفارابي إذ يقول: "الأشياء ذوات المقادير والأعداد ذوات الترتيب لا يجوز أن تحصل بالفعل بلا نهاية"^(٢٤٧) ويؤكد ذلك بقوله "امتنع ما لا يتناهي لا في كل شيء بل في الخلق"^(٢٤٨). وربما أنه يرفض وجود فراغ في العالم "وأن الخلاء لا وجود له"^(٢٤٩) فإذا لا يوجد جسم غير متناه والمكان متناه لتناهي أجزاء العالم.

رابعا : أنه جعل على شكل الجسم إذ يقول "فإن كان الجسم بسيطا وجب أن يكون مكانه وشكله على نوع واحد لا يكون فيه خلاف"^(٢٥٠). إذ أنه لما كانت الأجسام الطبيعية منها بسيطة ومنها مركبة. والبسيطة منها هي الأجسام التي لا توجد عن أجسام أخرى غيرها، ولا تنقسم إلى أجسام مختلفة الطبائع مثل السماوات والأرض والماء والهواء والنار، والمركبة منها هي التي وجودها من أجسام أخرى غيرها مثل النبات والحيوان.^(٢٥١) فكل جسم منها حيزا واحدا طبيعيا يسكن فيه ويتحرك بالطبع إليه، ولا يجوز أن يكون كل مكان طبيعيا للجسم. دليل هذا أننا نجد الجسم يختص بمكان دون الآخر. وعلى هذا لا يكون لجسم واحد مكانان طبيعيان، ولا لجسمين بسيطين مكان واحد، إذ أن ما تقتضيه الطبيعة الواحدة لا يكون إلا واحدا لذلك الواحد. وعلى هذا فالجسم البسيط له أين يخصه غير مشارك فيه، والجسم المركب يميل إلى جهة الغالب فيه من البسائط أو الأسطقسات^(٢٥٢).

وهكذا يساوي الفارابي بين الأجسام البسيطة، والأجسام المركبة من جهة اقتضاء كل منها موقعا معينا.

خامسا : من خصائص المكان أيضا أنه يرتبط بالحركة. فهناك علاقة واضحة بين الحركة والمكان، لأن الجسم الطبيعي عندما يتحرك من نقطة إلى أخرى فإنه يتحرك في مكان، وهذه الحركة المكانية تعد أبرز الحركات الدالة على وجود المكان، وقد اتضح لنا ذلك عند الحديث عن الحركة والمقولات التي تقع فيها. وخاصة الحركة المكانية ولكن الجسم الطبيعي له حركات أخرى غير الحركة المكانية كالحركة الوضعية مثلا. وهنا نجد الفارابي يربط بين المكان وبين مقولة الوضع حين يقول: "..... والمكان يتشخص أيضا بالوضع فإن

لهذا لمكان نسبة إلى ما يحويه مغايرة لنسبة المكان والآخر إلى ما يحويه^(٢٥٣) ومعنى هذا أن الوضع يقال على نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض في الجهات. سواء كانت هذه الجهات حاوية، أو محوية كالقيام والقعود والاستلقاء والاضطجاع وغيرها. فالوضع له علاقة بالجسم المتحرك، والمكان الذى يتحرك فيه، فالمكان يتبدل بالنسبة للجسم المتحرك أما الوضع فلا^(٢٥٤). وهكذا يثبت الفارابى وجود المكان لى يرتب العناصر على هذا الأساس فلا يمكن تصور مكان بدون جسم كذلك لا يجوز أن تتصور جسما إلا ويشغل مكانا وهذا ما أداه إلى القول بنفى الخلاء كما سيتضح لنا.

٤- الخلاء(*)

تمهيد:

بعد أن تناولنا بالدراسة موضوع المكان وعلاقته بالحركة ننتقل إلى دراسة موضوع الخلاء إذ أنه يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمكان، إذ أن دراسة الخلاء وتحليل طبيعته متفرعة من دراسة المكان نفسها فلا يمكن تناول المكان بالدراسة دون أن نتناول الخلاء بالضرورة، لأن السؤال يفرض نفسه علينا. هل يوجد مكان خال أم فارغ؟؟

ولكى نجيب على هذا السؤال فلا بد أن نحدد طبيعة الخلاء وما يترتب عليه من دراسة الحركة.

وبادىء ذى بدء فإن مذهب الفارابي قائم على أساس إبطال القول بالخلاء في العالم اعتماداً على قوله بأن الجسم ليس مؤلفاً من أجزاء لا تتجزأ وما يؤدي ذلك إلى القول بتناهي الجسم الطبيعي وتناهي أبعاده. ويمكن القول بأن مفهوم الخلاء فلسفياً يعود إلى الفلسفة اليونانية^(٢٥٥) إذ نشأ مفهوم الخلاء من الاتجاه الذي يرى المكان هو بعد قد يكون خالياً تارة، ومملوءاً تارة أخرى ومن هذا الموقف للخلاء ظهرت الآراء المختلفة بين من يثبت الخلاء ومن ينفيه.

فديمقريطس وأبيقور مثلاً رغم وجود اختلافات فيما بينهم يقولون بوجود فراغ بين الذرات يسمح لها بالحركة، بمعنى أنهما يفسران الظواهر عن طريق جزيئات مادية تبلغ حداً كبيراً من الصغر لا تتغير أشكالها ولا تتجزأ وتتحرك في فراغ مطلق.

أما "بارمنيديس" فقد كان يرى أن الوجود يملأ جميع المكان، أما الفراغ فهو عدم يستحيل أن يوجد على هذا. فلا بد أن يملأ العالم المكان كله حتى يكون كالكرة المتجانسة الصلبة^(٢٥٦).

أما القول بأن الخلاء يعد موجود ومنظور فهو اتجاه ساد في الفلسفة العربية المؤيدة للموقف الأفلاطوني وغيره بصورة واضحة عند أبي بكر الرازي وأبي البركات البغدادي وغيرهم^(٢٥٧).

أما المتكلمون فقد طوروا مفهوم الخلاء بالمعنى اليوناني على أنه لا شيء أو عدم وقالوا بمفهوم آخر وهو أن الخلاء ليس بعدا موجودا بل موهوم يفرضه الدهن عند غياب الجسم^(٢٥٨).

وعموما رغم اختلاف هذه الاتجاهات إلا أننا يمكننا حصر المواقف الفلسفية من البحث في وجود الخلاء في اتجاهين رئيسيين:

الأول : يؤكد وجوده ويدافع عنه بحجج تستند إلى المشاهدة والتجربة^(٢٥٩).

والثاني : فهو المعارض للاتجاه الأول وعكسه تماما إذ ينفي وجود الخلاء، وهو مذهب الفارابي والذي ترجع أصوله إلى أرسطو طاليس، وهو أول من حاول الرد على مثبتى الخلاء^(٢٦٠).

وفي رسالة للفارابي بعنوان "رسالة الخلاء" يتعرض بالنقد لمن حاول إثبات وجوده سواء من فلاسفة اليونان أو من مفكرى الإسلام ومتكلمييه، إذ أن الفارابي يعد واحد من أولئك الفلاسفة الذين شغلته هذه المسألة فكان ناقدا وفاحصا لها وإن كان منحازا في موقفه على العموم إلى صف الاتجاه الأرسطي وهو ما سيتضح من خلال تناولنا لهذه المسألة.

- نقد الفارابي لمن يثبت وجود الخلاء:

في رسالة الفارابي "الخلاء" يتعرض بالنقد لمن حاول إثبات وجود الخلاء سواء من فلاسفة اليونان أو فلاسفة ومتكلمي الإسلام^(٢٦١).

وفي هذه الرسالة يحاول الفارابي نفي الخلاء تجريبيا ولكنه لا يخرج عن مجمل تصورات نفي الخلاء فلسفيا فيقول "إن قوما استدلووا على أن الخلاء موجود بأن أخذوا إناء مقعرا فأكبوه في سطح ماء في إناء كبا مستويا، ثم غمسوه في تلك الجهة إلى أن بلغت أطراف سمك الإناء المكبوب مقعر الإناء الذى فيه الماء، ثم ردوه إلى سطح الماء وأخذوه ونظروا في جوف الإناء المكبوب فإذا هو لم يصيد من الماء شيئا فدلهم ذلك على أن مقعر الإناء المكبوب كان مملوءا هواء وأنه لم يكن فيه موضع فارغ من جسم فيدخل مكانه ماء، وأن الهواء الذى في الإناء لما

عرض الإناء دفع الماء الذى كان ملاقيه فاندفع الماء إلى الجوانب وانخرق له فغاص فيه. فاستدلوا بذلك على أن الهواء ذو قوة وأن الإناء مملوء هواء ليس فيه خلاء أصلا.

ثم عمدوا إلى تجربة أخرى لإثبات وجود الخلاء فاتوا بآنية من زجاج واسعة الجوف مستطيلة ضيقة الرأس فارغة^(٢٦١) فأكبوه على الماء وكانت الحال فيها كالحال فى الإناء الأول، فبينوا لذلك أن الآنية مملوءة بالهواء. ثم أخذوها وامتصوا رأسها، ثم شدوه بعد أن امتصوه من قبل أن ينحوه عن أفواههم بأصابعهم من رأسها، ثم أكبوها فى الماء وفتحوها والماء يدخل جوف الآنية. فدلوا بذلك على أنه حيث امتصوا رأس الآنية أخرجوا من جوفها من الهواء بقدر ما شغل مكانه الماء الذى سال بعد ذلك إلى جوف الآنية بالمدى شيئا أصلا، وأنه لو خلفه جسم لكان يشغل مكان ذلك الهواء ولما كان الماء ليعبر إلى جوفها، ولكانت حالتها إذا اكبت على الماء بعد المدى كحالتها قبل أن تمص. إذ كان جوفها مملوءا فى الوقتين جميعا، وكان فى ذلك دليل عندهم على أن المكان الذى كان يشغله الهواء الذى خرج بقى فارغا إلى أن يشغله الماء الذى سال إليه، والمكان الفارغ الذى لا شىء فيه أصلا هو الخلاء. فهذا الذى دل به هؤلاء القوم على وجود الخلاء^(٢٦٢).

ويرد الفارابى على هذه الحجة بأنه ليس حتما أن يكون الثانى لازما عن الأول، ولكن نظرا لأن هؤلاء القوم لم يكن لهم تمييز بين اللازم عن الشىء فى الحقيقة، واللازم عن الشىء على الظاهر فقد ظنوا بوجود الخلاء داخل الإناء.

فما ظنوا أنه يحسن فى الآنية فهو حق، وأما ما ظنوا أنه يلزم عن المحسوس فى الآنية فليس الأمر فيه كما ظنوا. فهم قد فرضوا أن الهواء الخارج عن الآنية بالمدى ثلث جميع ما كان فيها، فيبقى عندئذ ثلثها مملوءا بالهواء الذى كان فيها فيكون ثلثها فارغا من جزء الهواء الذى كان فيها أولا. وهذا الثلث تبين أنه يحيط به حوالها السطح الباطن فى الآنية وهو يقرها. فإذا فرضنا جزئين متقابلين فى باطن الآنية من الثلث الذى خرج منه جزء الهواء الذى كان فيه، فهل بين هذين الجزئين مسافة أو بعد أم لا؟؟ وكذلك بين كل جزئين متقابلين يفرضان من باطن سطح الآنية فى هذا الثلث حتى يكون هناك مسافات وأبعاد فى الطول والعرض والعمق^(٢٦٣).

فإن قالوا نعم فمعنى ذلك أنهم يقولون بأن الذى شغل ثلث الآنية بدل الهواء الذى خرج، شىء له طول وعرض وعمق فهناك إذن حجم. أما إن قالوا لا. فالفارابى يرد عليهم بأنه أليس الماء الذى سال إليه أجزاء دخل شيئاً شيئاً من رأس الآنية حتى حصل من الماء ما ملاً الموضع الفارغ من الهواء الذى خرج من الآنية، وهذا الماء قد قطع سيلانه وحركته بعداً ما ومسافة بين الموضع الذى منه دخل، وبين الذى فيه استقر. فلا بد وأن يقولوا نعم فهناك إذن مسافة كما أن هناك طول وعرض وعمق لأن الماء ينبسط فيه يمنة ويسرة فيقطع أجزاء الماء فى جميع الجوانب مسافة إلى الجهات التى فيها ينبسط. ففى هذا الثلث إذن حجم، وجسم له طول وعرض وعمق وسائر ما يخص الجسم. وهكذا ينفى الفارابى وجود الخلاء ويعلل سبب توهمهم القول بوجود الخلاء بأنهم لم يقفوا على سبب سيلان الماء إلى جوف الآنية بعد خروج الهواء منه وامتناعه قبل ذلك، لأنهم جهلوا جوهر ذلك الجسم. ويتساءل الفارابى ما هى طبيعة الجسم الذى هو داخل الإناء؟ وكيف صار لا يمنع الماء من السيلان إلى المكان الذى هو فيه كما كان يمنع ما قبله؟ ولم صار الماء يسيل إلى جوف الإناء؟ وبجيب الفارابى على هذه التساؤلات بقوله "إن الجسم الذى يسخن أو يبرد أو يقبل ما يلحقه من اللواحق قد يسخن بأحد وجهين: إما أن يخالطه جسم حار فيتبدد فى خلاله الأول فيسخن جملة المجتمع منهما بمنزلة ما يسخن الماء متى صب فيه ماء حار. وإما يحدث فيه سخونة ومن غير أن يخالطه جسم حار، وكذلك الماء يبرد بأحد هذين الوجهين: إما أن يركب إليه جسم بارد ويخلطه به، وإما أن يبرده الهواء أو الثلج.

وكذلك قد ينقص حرارة الحار لا من قلة جسم حار منه كان معه ففارقته، بل تنتقص الحرارة بنفسها. وكذلك البرودة قد تنقص بنفسها من غير أن يفارق الجسم البارد جسماً بارداً آخر كان معه... إلخ. كذلك الأشياء التى تعظم أو تصغر. فيكون ازدياد عظم ذى العظم بأحد وجهين: بتركيب جسم آخر إليه ذى عظم من خارج، قد يزداد عليه من جوانبه مثل ما يركب حبه إلى حبه فيصير جملة الجميع منهما أعظم.

وكذلك ينقص الشيء بهذا الوجه. وكذلك كثير من الأجسام التي تعظم هذه حالها، فإنها تزداد عظما لا بتركيب عظم آخر إليها، وتصير في عظم أصغر لا بمفارقة عظم كان مركب إليها^(٢٦٤). من أمثلة هذه الأجسام التي تعظم وتنقص "الهواء" فإنه قد يصير في عظم أزيد إلى مقدار ما من غير أن يركب إليه عظم آخر من خارج، بل قد يحدث فيه عظم لم يكن فيما قبل موجودات، ويصير في عظم آخر من غير أن يفارقه قطعة منه، فالهواء واحد بعينه عندما يصير أزيد عظما وأصغر عظما، وازدياده عظما ربما كان بطباعه وربما كان قسرا، وكذلك انتقاصه. والهواء متى صار في عظم أزيد أو أصغر فإنما يزداد في جوانبه كلها ما يزداد، والهواء الذي خرج من الآنية حين امتص لم يكن جميع ما يملأ الآنية من قبل.

فالهواء لإفراط رطوبته يتشكل بأشكال الأجسام التي تحيط به، ويوافق ما يعظم أو يصغر موافاة أكثر وأسرع، وإذا عظم الباقي وملأ الآنية بقي على العظم مقعر الآنية، فإذا فارقه الممسك له على ذلك العظم رجع إلى عظمه ما خلا مكانه لما يجاوره من الأجسام، فإن كان المجاور له بعد مفارقة ما أمسكه له هواء ملأ المكان الذي ينحى عنه، وإن كان ماء سال إلى ذلك المكان من ساعته خلا. ويكون سرعة حركة الماء إلى ذلك المكان الذي ينحى عنه الهواء المقسور على قدر هذا الذي لحقه، فإن الهواء الثاني بعد الانتقاص كلما كان أقل لحقه القسر في تزييد عظمة أكثر، فإذا خلى عنه كانت نقلته إلى عظمة الأول أسرع فيتبعه الماء بنقله أسرع. وربما ظننا كما يقول الفارابي أن سبب سرعة حركته كأن جاذبا يجذبه أو دافعا يدفعه، وليس الأمر كذلك لأن طباع هذه الأجسام أن تتبادل الأمكنة ويخلف بعضها بعضا وهي متماسة وكلما نحى واحد منها عن مكان سال إليه الآخر مع تنحية الجسم المجاور له من غير أن يخلو المكان الذي ينحى عنه الأول من جسم أصلا.

وهكذا حدد لنا الفارابي جوهر الجسم الذي ملأ ثلث الآنية بعد خروج الهواء الذي امتص منه وعرفنا أنه جزء الهواء الذي تعين. وتبين أن الأول إنما لم يكن يخلو موضعا للماء حتى يسيل إليه بسبب أن جملة ما كان في الآنية كان على عظمه الطبيعي، والثاني كان في عظم قسر عليه. فلما رجع إلى عظمه الأول انحاز يخلو للماء المجاور له مكانه الذي كان فيه.

وأما سيلان الماء وأنه جذب أو دفع من خارج الهواء، فهو بسبب ما فى طباع هذه الأجسام من تبادلها الأمكنة.

وكذلك فى سرعة نقله الثانى الذى يخلف الأول على قدر سرعة تنحى الأول، هو أن الهواء كلما كان أصغر ففسر على عظم أزيد كان رجوعه إلى عظمه الأول أسرع. وكذلك كلما مصت الآنية أكثر ثم أدنيت فى الماء كان تعلق الماء إليها أسرع وأكثر^(٣٦٥).

وهكذا فقد تبين لنا كما يقول الفارابى السبب الذى جعل هؤلاء القوم يعتقدون بوجود الخلاء، وقد ظهر لنا أنه ليس يلزم عما قالوه وجود الخلاء الذى أحسوه فارغا لا شىء فيه. تبين لنا أنه مملوء هواء. إذن فالخلاء محال والخلاء لا وجود له^(٣٦٦).

وسوف نلاحظ أن نقد الفارابى لمن أثبت الخلاء بحجة القارورة ينهض على تجربة عملية يبدو أنه أجراها فى المختبر وفيها يربط بين هذه الحجة وبين القول بالتخلخل والتكاثف للأجسام، إذ أن القارورة إذا مصتها وامتنع خروج الهواء عنها لامتناع الخلاء حرك المص الهواء الذى فيها على تتابع حركات قسرية، والحركات القسرية المتتابة تحدث حرارة وسخونة. وإذا انفض هواء القارورة طلب مكانا أوسع. فمن الضرورة أن بعضه يخرج، وما تتسع له الزجاجة يبقى فإذا أصابته برودة تكاثف وانقبض وأخذ موضعا أقل، ولكن وقوع الخلاء ممتنعا. فيدخل الماء القارورة على نسبة الانقباض الذى حدث فى الهواء عند مماسة الجسم البارد.

كذلك يرتبط نفيه للخلاء بالحركة فى المكان. إذ أن الحركة فى المكان لا تحتاج إلى خلاء، لأن الأجسام المتحركة تخلق أماكنها بعضها لبعض دون أن يكون هناك مبرر للقول ببعد مفارق سوى بعد هذه الأجسام المتحركة فعلا، ودون أن يكون هناك تداخل. بمعنى أن نفي الخلاء قد يظن أنه يؤدى إلى تداخل الأجسام وتصادم بعضها بعضا، وإذا كانت الحركة فى المكان لا تحتاج إلى الخلاء فإن التفرقة بين الحركة الطبيعية والحركة القسرية يؤدى بنا إلى نفس النتيجة لأنه إذا كان الجسم فى حركته الطبيعية يتجه إلى فوق وأسفل تبعا لخفته أو ثقله، وإذا كان المقسور على طبعه يتجه عكس هذا الاتجاه، فإننا لا يمكن أن نفسر ذلك إذا سلمنا

بالخلاء. فالخلاء متشابهة لا اختلاف فيه إذ هو طبيعة واحدة فليس فيه شيئا يعد طبيعيا وشيئا آخر يعد قسريا. كما أنه ليس فيه فوق ولا تحت.

وعلى هذا فإن الحركتين الطبيعية والقسرية إذا كانتا ترتبطان بالتمييز بين الفوق والتحت أو الأسفل. فكلاهما لا نجده في الخلاء وبالتالي فالخلاء محال^(٣٦٧). كذلك يمكننا القول بأن أساس فهم الفارابي لدائرية الحركة في الطبيعة، وتقسيمه عالم الطبيعة إلى أثيري، وعنصري وافترض أن الأول حركته دائرية، والثاني له خاصية الاستعداد لمختلف أشكال الحركة.

هذا الفهم قائم على ما وصل إليه من إدراك أن العالم مليء بالمادة أي أنه لا فراغ فيه وأن الخلاء محال في الطبيعة. وهذا الإدراك يتضمن اعتبار المكان شكلا لوجود المادة وأن المادة لا يمكن أن توجد خارج المكان^(٣٦٨).

وهكذا يمكننا القول بأن الفارابي في رده على مثبتى الخلاء بمختلف الحجج والأسانيد كان متأثرا برأى أستاذه أرسطو الذي أقام نظريته في الخلاء على نظريته في المكان. فإذا كان المكان هو الحيز المحدد للجسم، فإنه لا يوجد مكان خال عن كائن يشغله لا خارج الكون ولا داخله، بل هناك تحولات من مكان إلى آخر دون أن يكون هناك مبرر للتسليم بوجود الخلاء. إذ كيف توجد الحركة دون وجود شيء تتحرك فيه؟ وعلى هذا يكون الخلاء تناقضا منطقيا إذ يكون مكانا ليس فيه شيء^(٣٦٩).

كما يمكننا القول بأن رسالة الفارابي في الخلاء كان لها تأثيرها القوي على بعض فلاسفة الإسلام خاصة "ابن سينا" الذي اعتمد في نقده للقائلين بإثبات الخلاء على أدلة الفارابي وحججه ومنها على سبيل المثال: نقده لمن يرى أن التخلخل والتكاثف دليل على وجود الخلاء ويقول إن الخلاء ليس ضروريا لفهم ظاهرة التكاثف والتخلخل. فالتكاثف يكون بإجماع الأجزاء المنبثة في هواء يتخللها بأن يخرج الهواء عن الجزء المتخلخل، فتقوم الأجزاء مقامه دون أن يكون الخلاء معه. هذا بالإضافة إلى أن هناك نحو آخر من التكاثف والتخلخل لا يكون سببه اجتماع الأجزاء المتفرقة، بل سببه أن المادة نفسها تقبل حجما أصغر تارة، وحجما أكبر تارة أخرى وكلاهما أمران عارضان للجسم^(٣٧٠).

وقد ذهب الفارابي من قبل إلى هذا الرأي في نقده للقائلين بوجود الخلاء^(٢٧١). كذلك يرد ابن سينا على حجة أخرى للقائلين بالخلاء وهي حجة القارورة "التي تمص ثم تكب على الماء، فإن الماء يدخلها ولو كانت مملوءة لما وسعت شيئاً آخر يدخل فيها. وهذه الحجة عينها هي التي أشار إليها الفارابي في بداية رسالته في الخلاء ونقد قائلها بنفس النقد الذي وجهه ابن سينا لهم بعد ذلك. قائلاً: أن ذلك ليس سببه الخلاء بل سببه التجاء الهواء إلى حجم أصغر للانضغاط. وعلى ذلك يكون سبب هذه الظاهرة هو الزيادة في مقدار الهواء الذي يبقى فيها بعد المص ولا يجد لملء المكان بدلاً فيتمدد يملأ المكان بالمص قسراً دون أن يكون هناك زيادة في جوهره بل في مقداره^(٢٧٢).

وأخيراً. فإننا يمكننا أن نقول أن نفى الخلاء في العالم المادي عند الفارابي قد تجاوز به "ديموقريطس" الذي يقول بأن المادة متكونة من الذرات والفراغ. وهذا القول أخذ به "نيوتن" حيث يرى مثل ديموقريطس إن الذرة جوهر مادي موجود في الفراغ، وأن الذرات تتحرك من الشمس إلى الأرض بطريق الفراغ فيكون الفارابي قد تجاوز من قبله ومن جاء بعده بسبعة قرون حتى جاءت الفيزياء المعاصرة لتثبت فروض الفارابي بعدم وجود الفراغ المطلق.

كما يمكننا القول بأن أدلة الفارابي على عدم وجود الخلاء قائمة على العلم القديم ومن الخطأ إبطال آرائه من زاوية العلم الحديث، إذ أنه فيلسوف أولاً وقبل كل شيء يقيم نظرياته بعضها على البعض الآخر حتى يخرج من هذا إلى تصور كلي للطبيعة كما يراها بهذه النظرة الفلسفية.

وهكذا يمكننا القول بأن دراسة الفارابي لمبادئ الموجودات الطبيعية، وعللها، ولواحقها، إنما كان الهدف منه تطبيق تلك الأسس العامة التي توصل إليها على كل الموجودات، ومن هنا وجدناه يشرع في تناول أحوال العالم وأجسامه وموجوداته وخصائصه ... إلخ.

وهو ما سنتناوله بالتفصيل في الفصل القادم.

المراجع والمصادر

- ١- التعليقات ص ٢٢ (وقد ذكر ذلك ابن سينا أيضا في كتابه الشفاء. الإلهيات ف ٣ ص ١٩. إلا أن "ابن رشد" قد نقده في موقفه هذا وذهب إلى أن القول بأن مبادئ الموجودات الجزئية لا يبينها إلا العلم الطبيعي هو قول فيه إشكال لأنه كيف يحق لنا القول بأن العلم الطبيعي يبين مبادئ الجوهر الكائن الفاسد فقط ولا يحق لنا القول بأن يبين مبادئ الجوهر السرمدي رغم أنه يبحث في الجوهر السرمدي ويبين وجوده؟ ورغم نقد ابن رشد إلا أنه لم يتحرر تماما من تلك النظرة الأرسطية التي سار عليها فلاسفة الإسلام ابتداءً من الفارابي وحتى ابن رشد، والتي تذهب إلى أن الصنائع الجزئية لا تبين أسباب الأمور وإنما تبينها صناعة الفسلة الأولى، وذهب إلى القول بأن مبادئ العلمين مختلفة بالجهة فقط لا بالوجود فكأنه لم يفعل شيئا. ابن رشد. تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٤١، تفسير ما بعد الطبيعة ج ٣ ص ١٤٣٦، د. عاطف العراقي. الفلسفة الطبيعية ص ٩٢-٩٣، د. جعفر آل ياسين. فيلسوف عالم. ص ١٤٢.
- ٢- يرى الفارابي أن المادة تقال باعتبارات مختلفة. فالجسم من جهة قبوله لصورة أو أكثر يسمى هيولي "فما منزلته الخشب هو المادة والهيولي" آراء أهل المدينة ص ٢٧، ومن جهة أنه مشترك للصور يسمى مادة حيث يقول كما هو ممكن أن يوجد شيئا ما وأن لا يوجد ذلك الشيء وهذا هو المادة". مبادئ الموجودات ص ٥٨، ومن جهة أنه حامل بالفعل لصورة لا تتغير يسمى موضوعا "مبادئ الموجودات ص ٥٣، فإذا تحلل هذا الجسم فإنه يسمى إسطقسا إذ أنه أصغر أجزاء المركب" الدعاوى القلبية ص ٥، أما من جهة تركيبه فيسمى عنصرا. ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ص ١٧، أما المادة الأولى فهي بالقوة جميع الجواهر التي تحت السماء. مبادئ الموجودات ص ٥٤.
- وقد ورد في التعريفات للجرجاني ص ١٤١ "أن الهيولي لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة، وفي الاصطلاح هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين الجسمية والنوعية".
- وقد عرفها الفارابي بقوله "الهيولي من حيث هي هيولي شيء، ومن حيث هي مستعدة شيء فالاستعداد صورتها". التعليقات ص ٨، أنظر أيضا تلخيص ما بعد الطبيعة لابن رشد ص ٣٠.

٣- كما أن الفارابي يرى أن الصورة قد تطلق على الماهية إذ يقول "المبادئ التي هي مبادئ وجودها أربعة: المادة والماهية والفاعل والغاية" كما أنها تطلق على الصورة الجسمية إذ يقول: "إذا بطلت صورة النار وحصلت صورة الهواء تبطل الصورة الجسمية معها وتحدث صورة جسمية أخرى مع حدوث الصورة الهوائية". التعليقات ص ١١. كما أن الفارابي يقول بالصورة النوعية فعند حديثه عن الأجسام الهيولانية وكيف أنها لما كانت متضادة كانت مادة كل ضدين منها مشتركة فهي إما مادة سبيلها أن تكتسى صورة نوعية لا صورته بعينها مثل ناس يخلفون ناسا مضوا. ثم يؤكد ذلك بقوله "والذي يستوفى الشيء مادته من هذه وينتزع به تلك منه، إما أن يكون قوة فيه مقترنة بصورته في جسم واحد فيكون ذلك الجسم آله في هذا غير مفارقه، وأما أن يكون في جسم آخر فيكون ذلك آله له مفارقة تخدمه في أن ينتزع مادة من ضده فقط وتكون قوة أخرى في ذات الجسم أو في آخر تكسوه أما صورته بعينها (ويقصد هنا الصورة الجسمية)، وإما صورة نوعه (ويقصد الصورة النوعية). آراء أهل المدينة ص ٤٧ وقد لاحظنا أن الفارابي قد اقتصر على مجرد الإشارة إلى الصورة الجسمية بينما توسع فيها ابن سينا. واتخذها وسيلة للتفرقة بين الموجودات أو هي علة الكثرة في الموجودات الطبيعية. وإن كان القول بها لم يغير في فلسفة أرسطو تغييرا جوهريا لأنه حين يدرس الصورة الجسمية يربطها بدراسة للهيولي أساسا إذ لا بد أن يكون لها مادة تقوم بها.

انظر: د. عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ١٣٦ - ١٤٣،

د. الأهواني: ابن سينا ص ٥٠، ابن سينا: الشفاء الطبيعيات ن ١ م ١ ف ٢ ص ٦.

٢- إحصاء العلوم: ص ٩٥، أرسطو: الطبيعة ص ١٩. من مقدمة بارتلمى سانتيلو.

٥- شرح رسالة زينون ص ٥.

٦- ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة: ص ١٧.

٧- الحروف: ص ٩٧.

٨- جواب مسائل سئل عنها: ص ٦٤.

٩- الحروف: ص ١٠٤.

١٠- السابق: ١٠٥.

١١- مبادئ الموجودات: ص ٣٦.

١٢- التعليقات: ص ٢٥-٢٦.

١٣- فصول منتزعة: ص ٢٦-٢٧، آراء أهل المدينة ص ٢٧، الإحصاء ص ٩٣، مبادئ

الموجودات: ص ٣٦.

١٤- التعليقات: ص ٤، عيون المسائل، ص ٥٠.

- ١٥- شرح صدر المقالة الأولى من كتاب أوقليدس للفارابي ص ٥١.
- ١٦- رسالة الفارابي في الرد على جالينوس: ص ٤٤.
- ١٧- الحروف: ص ١٠٣-١٠٤.
- ١٨- د. عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٩٨-٩٩.
- ١٩- شرح المقالة الأولى من كتب أوقليدس للفارابي ص ٥٤، فلسفة أرسطو طاليس ص ٩١.
- ٢٠- جواب مسائل سئل عنها ص ٥٠.
- ٢١- رغم أن الفارابي يستعير هذا المثال من أفلاطون إلا أنه يرفض وجود عالم متميز للمثل والأفكار والتصورات ويرى أن وجودها بمعزل عن مادتها إنما هو نوع من المجاز، والفارابي أكثر من هذا يؤمن بأسبقية المادة الأولى على الصورة خلافا لما يذهب إليه الأفلاطونيون فيقول "وليس شيء يعطى صورته من أول الأمر بل كل واحد من الأجسام فإنما يعطى مادته التي بها وجوده بالقوة البعيدة فقط لا بالفعل (آراء أهل المدينة ص ٢٨) ولكنه يقرر أيضا أن المادة لا وجود لها بغير صورة فليس لها وجود لأجل ذاتها وإذا لم توجد صورة من الصور لم توجد المادة ولذلك فلا يعد الفارابي من أصحاب المذهب المادي (مبادئ الموجودات ص ٥٨).
- ٢٢- مبادئ الموجودات: ص ٣٦-٣٧.
- ٢٣- التعليقات: ص ١١.
- ٢٤- مبادئ الموجودات: ص ٥٩.
- ٢٥- المرجع السابق: ٣٩، وانظر أيضا:
- (P.) Duhem: Le Systeme du monde. T. T. V. P. 471
- ٢٦- مبادئ الموجودات: ص ٣٦، وانظر أيضا وولتر ستس: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٣٠.
- ٢٧- التعليقات: ص ٢٥.
- ٢٨- آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٢٧، مبادئ الموجودات: ص ٣٩.
- ٢٩- التعليقات: ص ١١، وولتر سيننس، تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٣١.
- ٣٠- فصول منتزعة: ص ٢٦-٢٧، فلسفة أرسطو طاليس: ص ٩٢، وانظر أيضا: فلو طرخي الآراء الطبيعية ص ١٠٤ (ضمن كتاب النفس لأرسطو).
- ٣١- مقالة اللام لأرسطو: الفصل السادس ص ١٣ (ضمن أرسطو عند العرب).
- ٣٢- مبادئ الموجودات: ص ٥٤.
- ٣٣- التعليقات: ص ٨.
- ٣٤- المرجع السابق.
- ٣٥- مبادئ الموجودات: ص ٣٩.

- ٣٦- التعليقات : ص ١٦ وانظر أيضا : (D) Ross, Aristotale. P. 646.
- ٣٧- مبادئ الموجودات: ص ٥٦.
- ٣٨- عيون المسائل: ص ٦٥.
- ٣٩- التعليقات: ص ١٦.
- ٤٠- مبادئ الموجودات: ص ٥٨.
- ٤١- وولتر ستيسي: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٨٨-٨٩.
- ٤٢- المصدر السابق ص ٢٤١، وانظر أيضا د. الألوسي: فلسفة الكندي ص ٩٢.
- ٤٣- رسالة وحدانية الله وتناهي جرم العالم ص ١٩٩-٢٠٠ (رسائل الكندي) بينس مذهب الذرة (المقدمة و-ز)، الأشعري مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٤-٧ (وقد خالف النظام المتكلمين وعرف الجسم بأنه الطويل العريض العميق وليس لأجزائه عدد يوقف عليه وأنه لا نصف إلا وله نصف ولا جزء إلا وله جزء" المرجع السابق ص ٦. أما هشام بن الحكم من الروافض فقد ذكر أن الجزء يتجزأ أبدا ولا جزء إلا وله جزء وليس لذلك آخر إلا من جهة المساحة، وأن لمساحة الجسم آخر إلا وليس لأجزائه آخر" المرجع السابق ج ١ ص ١٢٤. ورغم اتفاق النظام والفلاسفة في القول بانقسام الأجسام إلى أجزاء لا نهاية لها، إلا أن هناك فرق كبير بينهما، فالنظام يقول بوجود أجزاء لا نهاية لها في الجسم بالفعل بينما يرى الفلاسفة أن عدم التناهي في الانقسام إنما هو بالقوة" بينس مذهب الذرة ص ١٣-١٤ وأيضا هامش ص ١٢ "انظر أيضا. البغدادي. الفرق بين الفرق ص ١٢٣-١٢٤ د. أحمد صبحي في علم الكلام ج ١ ص ٢٢٧: ٢٣١.
- ٤٤- فخر الدين الرازي: المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤١-٤٢.
- ٤٥- الدعاوى القلبية: ص ٧، فلسفة أرسطوطاليس ص ٩٤.
- ٤٦- الحروف: ص ١٠٤.
- ٤٧- عيون المسائل : ص ٢٧.
- ٤٨- د. الألوسي: فلسفة الكندي ص ٩٤، بينس : مذهب الذرة ص ٥، رسالة الكندي في إيضاح تناهي جرم العالم ص ١٩١-١٩٢.
- ٤٩- د. الألوسي: فلسفة الكندي ص ٩٨، رسالة الكندي في مائبة ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له ص ١٩٧-١٩٨.
- ٥٠- د. الألوسي: فلسفة الكندي ص ١١٩-١٢٠.
- ٥١- موسى بن ميمون: دلالة الحائرين الكتاب الأول ص ٢٢٥.
- ٥٢- د. الألوسي: فلسفة الكندي ص ٢٢٠، د. الألوسي : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص ١٢٧.

- ٥٣- مبادئ الموجودات: ص ٥٩.
- ٥٤- فصوص الحكم: ص ٤٣.
- ٥٥- التعليقات: ص ٧.
- ٥٦- الدعاوى القلبية: ص ٦.
- ٥٧- الدعاوى القلبية: ص ٨.
- ٥٨- رسالة من إثبات المفارقات: ص ٥.
- ٥٩- مبادئ الموجودات: ص ٥٤-٥٥.
- ٦٠- مبادئ الموجودات: ص ٥٤، آراء أهل المدينة: ص ٢٨.
- ٦١- المرجع السابق: ص ٥٩.
- ٦٢- المرجع السابق: ص ٣٩.
- ٦٣- عيون المسائل: ص ٢٨.
- ٦٤- د. مصطفى حلمي: العشق. مجلة الكتاب ص ٤٥٠: ٤٥٢ مجلد ١١ عدد ٤.
- آراء أهل المدينة: ص ١٨، ص ٣١، مبادئ الموجودات: ٤٧.
- ٦٥- مبادئ الموجودات: ص ٥٩.
- ٦٦- د. مصطفى غالب: أفلوطين ص ٥٠، د. عبد الرحمن بدوي: أفلوطين ص ٥٨-٦٠.
- ٦٧- مبادئ الموجودات: ص ٣٦-٣٧؛ الطبيعة لأرسطو: بارتلي سانتهلر ص ١٩ من المقدمة.
- ٦٨- الطبيعة لأرسطو: بارتلي سانتهلر ص ١٨ من المقدمة.
- ٦٩- مبادئ الموجودات: ص ٣٦.
- ٧٠- المرجع السابق: ص ٥٨.
- ٧١- المرجع السابق: ص ٥٨.
- ٧٢- المرجع السابق: ص ٣٨.
- ٧٣- برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول ج ٣ ص ٢٦٨.
- ٧٤- د. مصطفى غالب: أفلوطين ص ٢٥.
- ٧٥- الأشعري: مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٤٨، ج ٢ ص ٨٧-٨٨.
- ٧٦- تحصيل السعادة: ص ٥٢ (نلاحظ أن الفارابي يستعمل ألفاظ مبادئ وأسباب على أنها مرادفة في بعض وجوهاها لكلمة علل إذ يقول "الأسباب الطبيعية أربعة: الفاعل والقابل والصورة والغاية" الدعاوى القلبية ص ٩، ويقول: "ومواد الأجسام وصورها وفعالها والغايات التي لأجلها وجدت تسمى مبادئ الأجسام" إحصاء العلوم ص ٩٠. هذا يرتبط بنظريته في المادة والصورة ودراسته للأجزاء التي يتكون منها الموجود. وإذا

كان أرسطو قد بين أوجه الاتفاق والاختلاف بين العلة والمبدأ بمعنى أن كل علة مبدأ وليس كل مبدأ علة، فالوالد علة الابن ومبدأه والنقطة مبدأ السطر وليست علة له Metaphysics, B, Dal Ch. 2, 1013a, 16. إلا أننا لا نلاحظ هذا التمييز عند الفارابي إذ أنه يستعمل هذه الكلمات مترادفة فتارة يقول أسباب الموجودات، وتارة يقول علل الموجودات، وتارة ثالثة يقول مبادئ الموجودات. ويقول "أبو البقاء في كتابه الكليات ص ٢٠٦" "السبب والعلة يطلقان على معنى واحد عند الحكماء وهو ما يحتاج إليه شيء آخر وكذا المسبب والمعلول فإنهما يطلقان عندهم على ما يحتاج إلى شيء آخر".

٧٧- جواب مسائل سئل عنها ص ٥٢ (وقد لاحظنا أن نقد الفارابي لهذه المذاهب كان على أضيق نطاق واكتفى بمجرد الإشارة إلى مخالفته لهذه المذاهب دون تفصيل القول فيها. وقد يكون مرد ذلك أن الفارابي وجد في نقد أرسطو لسابقه من الفلاسفة ما يكفي لكشف أخطائهم فاكتفى بمجرد الإشارة إلى خطأ مذاهبهم ولهذا كان الجانب النقدي في فلسفته جانباً ضيق النطاق وقد تابعه ابن سينا في ذلك. انظر د. عاطف العراقي. الفلسفة الطبيعية ص ١٥٤ - ١٥٥. وأيضاً: فخر الدين الرازي: المباحث المشرقية ج ١ ص ١١١-١١٣.

٧٨- رسالة الفارابي في الرد على جالينوس: ص ٣٩.

٧٩- مبادئ الموجودات: ص ٣٧.

٨٠- فصول منتزعة ص ٢٦ ومبادئ الموجودات ص ٣٦، (D) Ross; Aristotle, P. 72, وانظر أيضاً: Collingwood, The Idea of Nature, P. 84-85.

٨١- آراء أهل المدينة: ص ٢٧.

٨٢- التعليقات: ص ٦-٧ وانظر أيضاً ابن سينا: الشفاء: الإلهيات - م ٦ ف ١ ص ٢٥٩.

٨٣- التعليقات: ص ١٨.

٨٤- رسالة الكندي في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ص ٢١٧ - ٢١٨.

٨٥- وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية. ص ٢٢٤ وانظر أيضاً د. ج. فوريس تاريخ العلم والتكنولوجيا: ص ٢٠٣ - ٢١٠.

٨٦- إحصاء العلوم: ص ٩٣.

٨٧- يختلف المقصود بالعلة الفاعلية عند الطبيعيين عنه عند الفلاسفة الإلهيين فهو عند الطبيعيين مبدأ التحرك بأحد أنحاء التحريكات، أما عند الإلهيين فهو ليس مبدأ التحريك فقط بل مبدأ الوجود ومفيدة وهو الله (ابن سينا - الشفاء - الإلهيات: م ٦ - ف ١ ص ٢٥٧).

- ٨٨- آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٢٧، مبادئ الموجودات: ص ٣٦، رسالة في الرد على جالينوس. ص ٣٩.
- ٨٩- كتاب الطبيعة لأرسطو: بارتلمي سانتهلر ص ١٣١.
- ٩٠- فلسفة أرسطو طاليس: ص ٩٢.
- ٩١- التعليقات: ص ٦، رسالة في الرد على جالينوس: ص ٤٣-٤٤.
- ٩٢- أبو البركات البغدادي. المعبر في الحكمة: ج ٢ ص ١٧-١٨.
- ٩٣- ابن سينا: الشفاء. الطبيعيات ن ١ / م ١ / ف ١١ ص ٢٣.
- ٩٤- إحصاء العلوم: ص ٩٣.
- ٩٥- مبادئ الموجودات: ص ٥٤ وانظر أيضا مذاهب فلاسفة المشرق: ص ٦٤.
- ٩٦- الدعاوى القلبية ص ٧.
- ٩٧- الحروف: ص ٢٠٦.
- ٩٨- تحصيل السعادة: ص ٥٢.
- ٩٩- الأشعري: مقالات الإسلاميين ص ٦٩، ص ٨٧، ٨٨.
- ١٠٠- المرجع السابق: ص ٨٧، ١٩٦ وأيضا ياسين عريبي: الدليل الوجودي عند الفارابي وأثره ص ٢١١ (ضمن الفارابي والحضارة).
- ١٠١- موسى بين ميمون: "دلالة الحائرين ج ١ ص ١٧٠.
- ١٠٢- د. إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية ج ٢ ص ١٤٦-١٤٧، د. عاطف العراقي. النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٢٢٧ : ٢٣٠.
- ١٠٣- فصوص الحكم: ص ٤٣.
- ١٠٤- مبادئ الموجودات: ص ٥٦.
- ١٠٥- فصوص الحكم: ص ٤٣.
- ١٠٦- فصول منتزعة: ص ٥٢، عيون المسائل: ٢٣.
- ١٠٧- فصوص الحكم: ص ٤٣ (يجب أن نلاحظ هنا أن الفارابي يميز بين الظاهرة الطبيعية ويسمياها الطبع الحادث، وبين الظاهرة الإنسانية ويسمياها الاختيار الحادث)، انظر أيضا أوليري الفكر العربي ص ١٣٣-١٣٥.
- ١٠٨- شرح رسالة زينون: ص ٤-٥.
- ١٠٩- موسى بن ميمون. دلالة الحائرين ج ٢ ص ٢٤٠ (ويعلق "التبريزي) شارح "ابن ميمون" على ذلك ويقول "اعلم أن المعلوم إما واجب لذاته أو ممتنع لذاته أو ممكن لذاته، والواجب لذاته هو الموجود الذي لا تكون ذاته قابلة للعدم أصلا مع قطع النظر عن غيره، بل يكون ضروري الوجود لذاته، والممتنع لذاته هو الذي لا يكون

قابلا للوجود أصلا، بل يكون ضرورى العدم لذاته، والممكن لذاته هو الذى يقبل الوجود والعدم فلا يكون ضرورى العدم ولا ضرورى الوجود. ومن المعلوم بالضرورة أن الواجب لذاته لا يحتاج إلى علة توجده لأن الوجود ضرورى له، والممتنع أيضا لا ينسب إلى السبب إذ السبب لتحصيل الوجود والممتنع يأتى قبول الوجود. فمن البين الواضح أن المحتاج إلى علة توجده إنما هو الممكن لذاته لأنه لما كان نسبة الوجود والعدم إليه على السوية فلا يترجح الوجود فى العدم، ولا العدم على الوجود له إلا لوجود شيء آخر يترجح وجوده على عدمه وعند عدمه يبقى الممكن معدوما. فالشيء الذى يحصل من وجوده وجود شيء آخر متقوما به، وعند عدمه ينعدم ذلك الآخر يسمى علة وسببا ويسمى ذلك الآخر معلولا ومسببا. إذا عرفت هذا فاعلم أن المقصود من هذه المقدمة وهو بيان تناهى سلسلة العلل والمعلولات وانتهائها إلى علة لا تكون معلولة أصلا بل يكون واجب الوجود لذاتها ... فينبغى أن تكون العلل والمعلولات متناهية العدد واصله إلى طرف يكون علة مطلقة ولا يكون معلولا أصلا بل يكون واجب الوجود لذاته ... والدليل على صحة هذه المقدمة أن الموجود الذى يكون ممكنا لذاته معلولا، فعلته إن كانت لهذه الصفة أيضا وكذا علة علته إلى غير النهاية فحينئذ يكون قد حصل مجموع علل ومعلولات غير متناهية كل واحد منها ممكن معلول فذلك المجموع من حيث هو مجموع يكون أيضا ممكنا معلولا. فعلة ذلك المجموع إما نفسه أو شيئا داخلا فيه أو شيئا خارجا منه. والقسم الأول باطل لأن العلة متقدمة على المعلول والشيء لا يتقدم على نفسه ولا على علته وإلا لكان متقدما على نفسه وعلى علته وهو محال، فلا يكون علة للمجموع. وأما القسم الثالث وهو أن يكون علة للمجموع شيئا خارجا عن المجموع فذلك الخارج لا يكون ممكنا معلولا لأننا قد جمعنا كل ما هو ممكن معلول فى تلك السلسلة فالخارج عنها لا يكون ممكنا معلولا، وإلا لكان داخلا فيها والموجود الذى لا يكون ممكنا معلولا يكون واجبا لذاته فتكون سلسلة العلل منتهية عنده ويكون طرفا لها ولا تكون تلك العلل غير متناهية بل تكون منتهية إلى علة أولى هى علة لما بعدها من العلل "دلالة الحائرين ص ٢٤٠ - ٢٤١.

١١٠- نكت أبى نصر: ص ٧٩-٨- وانظر أيضا د. محسن مهدى. التعاليم والتجربة فى التنجيم ص ٢٢٦-٢٢٧ (ضمن الفارابى والحضارة).

١١١- فصوص الحكم: ص ٤٣.

١١٢- المرجع السابق: ص ٤٤.

١١٣- نكت أبى نصر: ص ٧٦.

- ١١٤- نكت أبي نصر: فيما يصح ولا يصح من أحوال النجوم: ص ٧٦.
- ١١٥- المرجع السابق: ص ٧٢.
- ١١٦- د. ماجد فخري: الفكر الأخلاقي العربي ص ٧٣.
- ١١٧- د. عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية ص ١٧٠.
- ١١٨- جواب مسائل سئل عنها ص ٥٦.
- ١١٩- المرجع السابق.
- ١٢٠- نكت أبي نصر فيما يصح وما لا يصح ص ٧٢.
- ١٢١- المرجع السابق: ص ٧٣.
- ١٢٢- المرجع السابق: ص ٧٤.
- ١٢٣- إحصاء العلوم ص ٩٥، أيضا د. الألوسي دراسات في الفكر الفلسفي هاش ص ١١٩.
- ١٢٤- الغزالي: تهافت الفلسفة ص ٢٢٥ وأنظر أيضا د. عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية ص ١٠٤-١٠٥، فصول منتزعة ص ٥٢.
- ١٢٥- تهافت الفلاسفة: ص ٢٢٦-٢٣٦، انظر أيضا أوليري الفكر العربي ومكانه في التاريخ ص ١٢٢-١٢٣.
- ١٢٦- المرجع السابق: ص ٢٢٦-٢٣٦، انظر أيضا د. عاطف العراقي: تجديد في المذاهب الفلسفية. والكلامية ص ١٠٥، د. عاطف العراقي: النزعة العقلية ص ١٦٤.
- (*) - من الغريب أن الغزالي رغم نقده للسببية متابعا في ذلك الأشاعرة، فإنه يعتمد عليها كأساس لإثبات الصانع وذلك في كتابه "الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٣ حيث يقول "وجوده تعالى تقدم برهانه: أن نقول لكل حادث فلحدوثه سبب والعالم حادث فيلزم منه أن له سببا" وإن كان الغزالي لا يعنى بالسبب إلا المرجح أي المرجح لوجود الممكن على العدم فكان صحة هذا الدليل مرتبطة بصحة قضية حدث العالم أو قدمه، وهي قضية يعتبر "توما الأكويني وموسى بن ميمون" أنه لا يمكن التدليل عليها عقليا"
- ١٢٧- الدعاوى القلبية ص ١١.
- ١٢٨- ابن رشد: تهافت ص ٧٨١ وأيضاً خليل شرف الدين. ابن رشد: ص ٧٢-٧٣.
- ١٢٩- ابن رشد: تهافت التهافت ص ٧٨٥ وأنظر أيضا د. عاطف العراقي: تجديد في المذاهب ص ١١٣-١١٦.
- ١٣٠- د. ياسين عريبي: الدليل الوجودي عند الفارابي ص ٢١٤ (ضمن الفارابي والحضارة).
- ١٣١- د. عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية ص ١٨٥.
- ١٣٢- تحقيق غرض أرسطو طاليس في كتاب ما بعد الطبيعية ص ٢.

- ١٣٣- الدعاوى القلبية : ص ٦-٧، فلسفة أرسطو طاليس: ص ٩٤-٩٥.
- ١٣٤- فلسفة أرسطو طاليس: ص ٩١.
- ١٣٥- عيون المسائل: ص ١٠، الدعاوى القلبية: ص ٦ وأنظر أيضا د. عبد الرحمن بدوي: أرسطو ص ٩٩.
- ١٣٦- بارتلى سانتهلر: علم الطبيعة لأرسطو ص ٣-٥ (المقدمة).
- ١٣٧- المصدر السابق: ص ١٥٢.
- ١٣٨- جواب مسائل سئل عنها ص ٥٨.
- ١٣٩- بارتلى سانتهلر: علم الطبيعة لأرسطو ص ٢٠ (المقدمة).
- ١٤٠- الدعاوى القلبية: ص ٦ "وفى ذلك بقول ابن باجة فى شرحه للسمع الطبيعى لأرسطو" فنعم ما وفى أرسطو حد الحركة حين قال "أنها خروج بالقوة من جهة ما هو بالقوة كذلك" فذلك هو حدها المطابق لها على ما تحدبه أمثال هذه الأمور" شروحات السماع الطبيعى لابن باجة. تحقيق معن زيادة ص ٣١.
- ١٤١- عضد الدين الايجى: ج ٦ ص ١٩٥: ص ١٩٦.
- ١٤٢- عيون المسائل: ص ٢٦-٢٧.
- ١٤٣- بارتلى سانتهلر: علم الطبيعة لأرسطو ص ٢٠-٢١ (المقدمة).
- ١٤٤- الدعاوى القلبية: ص ٧.
- (*)- المقولة كما يرى الفارابى هى كل معنى معقول تدل عليه لفظة ما يوصف به شىء من هذا المشار إليه، والمقولات بعضها يعرفنا ما هو المشار إليه، وبعضها يعرفنا ما هو هذا المشار إليه، وبعضها يعرفنا كم هو، وبعضها يعرفنا كيف هو، وبعضها يعرفنا أين هو، وبعضها يعرفنا متى هو أو كان أو يكون، وبعضها يعرفنا أنه مضاف، وبعضها أنه موضوع وأنه وضع ما، وبعضها أن له على سطحه شيئا ما يتغشاها، وبعضها أنه ينفع، وبعضها أنه يفعل (الحروف ص ٦٢-٦٣). وقد سميت بهذا الاسم لأن كل واحد منها اجتمع فيه إن كان مدلولاً عليه بلفظ وكان محمولاً على شىء ما مشار إليه محسوس، وكان أول معقول يحصل إنما يحصل معقول محسوس، وإن كانت توجد مقولات حاصلة لا عن محسوسات.. وكانت أيضاً مفردة والمفردة تتقدم المركبات (الحروف ص ٦٤). وهذه المقولات هى الموضوعات الأولى للمنطق والعلم الطبيعى والعلم المدنى، والتعاليم، ولعلم ما بعد الطبيعة (الحروف ص ٦٧) والعلم الطبيعى ينظر فى المقولات والعلم من حيث أن ما تحتوى عليه كائن لا عن إرادة الإنسان أما الأشياء الخارجة عن المقولات ينتظر فيها بصناعة أخرى وهى علم ما بعد الطبيعيات وفى ذلك يقول الفارابى "فأما

العلم الإلهي فإنه إنما ينظر أكثر شيء فيه في المقولات" (الحروف ص ٦٦، وانظر أيضا شرح كتاب العبارة للفارابي ص ٢٣).

١٤٥- جواب مسائل سئل عنها: ص ٥٨.

١٤٦- المرجع السابق: ص ٥٨ (وسوف نلاحظ أن أرسطو جعل أنواع الحركة ستة: الكون والفساد والنمو والنقص والاستحالة والحركة المكانية، ولكنه عاد فنفي أن يكون الكون والفساد من أنواع الحركة وهذا ما قال به "ابن سينا" بعد ذلك، لأن كل حركة تكون في أمر يقبل الزيادة أو النقصان، وليس شيئا من الجواهر كذلك فإذن لا شيء من الحركات في الجواهر فإذن كون الجواهر فسادها ليس بحركة بل هو أمر يكون دفعة واحدة وليس بالتدريج كما في سائر الحركات (بارتلي سانتھلر. علم الطبيعة لأرسطو ص ٢١، د. عاطف العراقي. الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٢٠١-٢٠٣، خليل الجر تاريخ الفلسفة العربية ج ٢ ص ١٧١).

١٤٧- جواب مسائل سئل عنها: ص ٥٨.

١٤٨- الدعاوى القلبية: ص ٦.

١٤٩- جواب مسائل سئل عنها: ص ٦٠.

١٥٠- ابن سينا: الشفاء. الطبيعيات: ن ١ م ٢ ف ٣ ص ٤٤، د. أبوريان، تاريخ الفكر الفلسفي "أرسطو": ج ٢ ص ١١٠.

١٥١- الدعاوى القلبية: ص ٦.

١٥٢- الدعاوى القلبية: ص ٦.

١٥٣- د. الألوسي: فلسفة الكندي. ص ١٩٩ وأيضاً. رسالة الكندي. "الابانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد: ص ٢١٦.

١٥٤- رسالة الكندي. "الابانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد: ص ٢١٧" ضمن رسالة الكندي الفلسفية".

١٥٥- رسالة الكندي في حدود الأشياء ورسومها: ص ١٦٧ وانظر أيضاً كتاب الجواهر الخمسة للكندي ص ٢٢ "ضمن رسائل الكندي الفلسفية".

١٥٦- ابن سينا: الشفاء الطبيعيات ن ١ م ٢ ف ٣ ص ٤٣-٤٤، النجاة ص ١٠٥، د. عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية ص ٢٠١-٢٠٣.

١٥٧- د. جعفر آل ياسين. فيلسوف عالم ص ١٥٩.

١٥٨- جواب مسائل سئل عنها: ص ٥٨.

١٥٩- المرجع السابق: ص ٦١.

١٦٠- المرجع السابق: ص ٥٨.

- ١٦١- المرجع السابق: ص ٦١ وأيضاً الدعاوى القلبية: ص ٦.
- ١٦٢- الحروف: ١٠١.
- ١٦٣- آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٣٥.
- ١٦٤- الحروف: ص ١٠١ وأيضاً "جواب مسائل سئل عنها: ص ٥٨"، الدعاوى القلبية ص ٦.
- ١٦٥- جواب مسائل سئل عنها: ص ٦١.
- ١٦٦- عيون المسائل: ص ٢٦.
- ١٦٧- الدعاوى القلبية: ص ٦.
- ١٦٨- يقول حسن العبيدي في كتابه "نظرية المكان" يعتبر ابن سينا أول من أقر بوجود حركة في الوضع مضيفاً بذلك نقطة أغفلها أرسطو طاليس في بحثه عن الحركة. ولكننا نرى أنه تسرع في هذا الحكم الخاطيء ويبدو أنه تابع قول "الجرجاني" في شرحه على "المواقف" حين ذكر بعض أقوال الفارابي التي تشير إلى الحركة في الوضع، ولكنه يقول أن الكلام ابن سينا يوهم أنه الذي وقف على الحركة الوضعية دون من قبله من الحكماء (المواقف ص ٢١)، كما نبه فخر الدين الرازي على ذلك وقال "أن كلام الشيخ يوهم أن حركة الوضع أمر استخرجه الشيخ ولم يقف عليه المتقدمون مع أنني رأيت في كلام الشيخ أبي نصر الفارابي تصريحه في كتاب مختصر له يسمى عيون المسائل (المباحث الشرقية ج ١ ص ٥٨٢). ويتعجب د. عاطف العراقي من اتجاه هؤلاء الشراح إلى اعتقاد ذلك الأمر ويقول أنه رجع إلى ما كتبه ابن سينا عن الحركة في الوضع ولم يجد ما يدل صراحة على أنه ينسب لنفسه سبق القول بها (الفلسفة الطبيعية: هامش ص ٢٠٩: ص ٢١٠).
- ١٦٩- جواب مسائل سئل عنها: ص ٦١ وانظر أيضاً فخر الدين الرازي المباحث الشرقية ج ١ ص ٥٨٢، د. أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي ج ٢ ص ١٠٨.
- ١٧٠- الدعاوى القلبية: ص ٦.
- ١٧١- مبادئ الموجودات: ص ٥٦، آراء أهل المدينة: ص ٣٤ - ٣٥.
- ١٧٢- الدعاوى القلبية: ص ٧.
- ١٧٣- يبدو أن الفارابي قد تابع أرسطو في القول بأن الحركات ثلاث: الكمية والكيفية والمكانية، ثم قسم المكانية إلى حركة مستقيمة وإلى مستديرة "إذ يقول" من الضروري أن تكون الحركات ثلاث. حركة الكم، وحركة الكيف، والحركة في المكان "ثم يقول" وكل حركة في مكان إما أن تكون حركة مستقيمة وإما أن تكون مستديرة وإما أن تكون مركبة منهما. فأما الحركة المستديرة فهي الكائنة حول الوسط، فأما الحركة المستقيمة فهي السالكة (إما إلى ما فوق وإما إلى أسفل) أي الحركة التي تكون من

الوسط، والحركة التي تكون إلى الوسط أرسطو طاليس في السماء والآثار العلوية: ص ١٢٩ - ١٣٠.

١٧٤ - رسالة للفارابي في الرد على يحيى النحوى ص ١١٢.

١٧٥ - مبادئ الموجودات: ص ٦٢.

١٧٦ - المرجع السابق: ص ٥٥.

١٧٧ - جواب مسائل سئل عنها: ص ٥٨ - ٥٩، ابن سينا: الشفاء الطبيعيات في ف ١ م ٢ فر ٣ ص ٤٥.

(E.) Gilson, History of Christian Philosophy, P. 194.

١٧٨ - رسالة للفارابي في الرد على يحيى النحوى ص ١١٢.

١٧٩ - الدعاوى القلبية: ص ٦ وانظر أيضا د. الألوسي. فلسفة الكندي ص ٢٠١.

١٨٠ - رسالة في إثبات المفارقات: ص ٦.

١٨١ - عيون المسائل: ص ٢٧، وأيضا الدعاوى القلبية ص ٧.

١٨٢ - المرجع السابق.

١٨٣ - المرجع السابق: ص ٢٦.

١٨٤ - المرجع السابق: ص ٢٦.

١٨٥ - التعليقات: ص ٥.

١٨٦ - الدعاوى القلبية ص ٦ (ويؤكد هذا "التبريزي" في شرحه لدلالة الحائرين فيقول: من الفلاسفة والحكماء من فسر المتحرك من تلقائه بالمتحرك الذي لا يكون سبب حركته خارجا عنه قاسرا، بل يكون إما داخلا فيه أو متعلقا به. فعلى هذا يدخل فيه الفلك والنبات والحيوان والبسائط المتحرك بالطبيعة، وتخرج عنه الحركات القسرية والعرضية. ومنهم من شرط من هذا التفسير أن تكون تلك الحركة بالإرادة فتخرج عنه الحركات التسخيرية، وهي حركة النفس النباتية والحركات الطبيعية، وتبقى الحركات الفلكية والحيوانية فحسب (موسى بن ميمون .. دلالة الحائرين ج ١ ص ٢٥٨ - ص ٢٥٩).

١٨٧ - الدعاوى القلبية ص ٨ (وقد عرفه "أى الميل" "ابن سينا" بأنه كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة وإلى جهة ما (الحدود ص ٣٤). ويشير "فخر الدين الرازي" في تعقيبه على هذا التعريف بأن الميل علة المدافعة لا نفس المدافعة (المباحث الشرقية ج ١ ص ٢٨٤).

١٨٨ - البيضاوى: طوابع الأنوار ص ٢٧ وانظر أيضا الجرجاني: التعريفات ص ١٣٠.

١٨٩ - إثبات المفارقات ص ٦.

١٩٠ - الدعاوى القلبية: ص ٧ وأيضا ابن سينا: الإشارات. القسم الطبيعي ص ٢٧٧.

١٩١- الدعاوى القلبية: ص ٨ وانظر أيضا د. عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية ص ٣١١ - ٣٣٠.

١٩٢- ديكسترهوز: تاريخ العلم والتكنولوجيا ص ٧٠.

١٩٣- التعليقات ص ٢٢.

١٩٤- انظر: الشفاء . القسم الطبيعي (الفن الأول) وقد خصص به خمسة فصول يبحث فيها نظريته في الزمان سواء في الجانب الفيزيقي أو الميتافيزيقي.

١٩٥- د. الألوسي: الزمان ص ١٠٠ وانظر أيضا دائرة المعارف الإسلامية (مادة زمان) مجلد ١٠ ص ٣٨٠، بارتلمي سانتهلر. علم الطبيعة لأرسطو ص ٢٢١، د. عبد الرزاق قسوم مفهوم الزمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد ص ٦٢.

196- Louis Gardet, Les Cultres et le Temps. P. 232.

١٩٧- الجمع بين رأيي الحكيمين: ص ٢٢.

١٩٨- الحروف: ص ٦٢.

١٩٩- التعليقات: ص ٢١، د. عبد الرزاق قسوم: مفهوم الزمان في فلسفة أبي الوليد ابن رشد: ص ٦٢.

٢٠٠- موسى بن ميمون: دلالة الحائرين: ص ٢٥٥.

٢٠١- بارتلي سانتهلر: علم الطبيعة لأرسطو ص ٢٢١، د. أبوريان، تاريخ الفكر الفلسفي (أرسطو) ج ٢ ص ١٠٤.

٢٠٢- الحروف: ص ١٢٠.

٢٠٣- جان فال: طريق الفيلسوف ص ١٥٣، د. الألوسي: الزمان ص ١٠٠.

٢٠٤- د. عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية ص ٢٣٤.

٢٠٥- ابن سينا: النجاة ص ١١٥-١١٦، والشفاء الطبيعيات: ن ١ م ٢ ف ١١ ص ٧٢.

٢٠٦- التعليقات: ص ٢١-٢٢.

٢٠٧- الدعاوى القلبية: ص ٧.

٢٠٨- الحروف: ص ٦٢ وانظر أيضا: د. عبد الرزاق قسوم: مفهوم الزمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد ص ٨٦.

(*) - والفارابي هنا متأثر بأستاذه "أرسطو" الذي يرى أنه "لا يمكن أن تكون الحركة كائنة أو فاسدة وذلك أنها دائمة، ولا الزمان أيضا فإنه ليس يمكن أن يوجد متقدماً أو متأخراً أن لم يكن زمان، والحركة أيضا يجب أن تكون متصلة على مثال الزمان. فإن الزمان وما أن يكون هو الحركة أو انفعالاتها وليس من الحركات شيء متصل سوى الحركة

- المكانية ومن جملة هذه الحركة الدورية". مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو طاليس ص ٣ (ضمن أرسطو عند العرب. د. عبد الرحمن بدوي).
- ٢٠٩- الحروف : ص ٨٣.
- ٢١٠- حسن العبيدي: نظرية المكان ص ٧٥.
- ٢١١- التعليقات: ص ٢٢.
- ٢١٢- الدعاوى القلبية : ص ٧، عيون المسائل : ص ٢٧.
- ٢١٣- الأشعري: مقالات الإسلاميين ج ١ ص ١٦ : ص ١٧.
- ٢١٤- الدعاوى القلبية: ص ٧.
- ٢١٥- د. عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية ص ٢٥٠ - ٢٥١.
- ٢١٦- ابن رشد: تلخيص السماع الطبيعي ص ٤٩، وانظر أيضا د. عبد الرزاق قسوم. مفهوم الزمان: ص ٨٨.
- ٢١٧- الحروف: ص ٦٢.
- ٢١٨- عيون المسائل: ص ٢٧ - ٢٨.
- ٢١٩- الجمع بين رأيي الحكيمين ص ٢٢ (ورغم وضوح قضية قدم الزمان والحركة عند أرسطو طاليس إلا أن هناك بعض الباحثين لهم وجهة نظر أخرى. فالأستاذ "يوسف كرم" يرى حدوثها ويستدل على ذلك بقوله: أننا إذا أضفنا أن الزمان عدد الحركة، وأن العدد متناه (والقضيتان لأرسطو) وأن للزمان طرفا أخيرا هو الآن الحاضر خرج لنا أن للزمان طرفا أول بالضرورة، وبدأت قضية الحدوث راجحة على قضية القدم. (تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٤٧).
- ٢٢٠- عيون المسائل ص ٢٦، التعليقات ص ٢١، الدعاوى القلبية ص ٧.
- ٢٢١- أوليري: الفكر لعربي ومكانه في التاريخ في التاريخ ص ١٢٢، د. عبد الرزاق قسوم. مفهوم الزمان ص ٩٨.
- 222- (S.) Munk, Melanges de Philosophie Juive et Arabe. P. 345.
- ٢٢٣- الحروف : تحقيق د. محسن مهدي ص ٨٣.
- ٢٢٤- عيون المسائل: ص ٢٦ - ٢٧، وانظر أيضا. د. أبوريان: تاريخ الفلسفة اليونانية (أرسطو) ج ٢ ص ١٩٠ - ١٩١.
- ٢٢٥- دائرة المعارف الإسلامية: مادة زمان . تعليق د. أبوريده ص ٤٠١.
- ٢٢٦- دائرة المعارف الإسلامية : مادة الزمان . تعليق د. أبوريده ص ٣٩٢ وانظر أيضا رسائل الكندي الفلسفية د. أبوريده ص ٧٢ - ٧٣ من المقدمة.
- ٢٢٧- د. عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية ص ٢٥٩.

- ٢٢٨- فلسفة أرسطو طاليس: ص ٩٥ - ٩٦.
- ٢٢٩- التعليقات: ص ٢٢.
- ٢٣٠- العبيدي: نظرية المكان ص ١٧ - ١٨، د. الألوسي: من الميثولوجيا إلى الفلسفة اليونانية ص ٨٦ - ٩٢.
- (*) - تناول أرسطو طاليس دراسة المكان بشكل مفصل في المقالة الرابعة من كتاب السماع الطبيعي PHYSICA ويدرسه أيضا في كتاب المقولات، وكتاب السماء والعالم، وفي كتاب الميتافيزيقا ولكن كتاب "السماع الطبيعي" هو الكتاب الرئيسي الذي ضمنه نظريته عن المكان (كتاب المنطق). الترجمة العربية القديمة. تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ج١ ص ٤٣ - ص ٤٤، أيضا في السماء والآثار العلوية تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ص ٥٥، بارتلي سانتهلر، الطبيعة ص ١٩٥.
- ٢٣١- د. الألوسي: فلسفة الكندي ص ١٩٢ وانظر أيضا د. عبد الرحمن بدوي: الطبيعة لأرسطو ج١ ص ٣١٢.
- ٢٣٢- الحروف: ص ٨٨ - ٨٩.
- ٢٣٣- المرجع السابق: ص ٨٩.
- ٢٣٤- عيون المسائل: ص ٢٧ وأيضاً الدعاوى القلبية ص ٦-٧ (وهذا التعريف الذي ذكره الفارابي للمكان هو الذي سارت عليه الفلسفة العربية بخطها المشائي من الكندي إلى ابن رشد، ونلاحظ أن أبا حيان التوحيدي قد سار على تعريفات الفارابي للمكان فذكر أن المكان "حيث التقى الإثنان المحيط والمحاط به" وقال أيضا "هو ما ماس من سطح الجسم الحاوي وانطباقه على الجسم المحوى" المقابسات ص ٣٦٤.
- ٢٣٥- حسن العبيدي: نظرية المكان ص ٥٢.
- ٢٣٦- ابن سينا: رسالة الحدود ص ٣٢.
- ٢٣٧- مصطفى نظيف: آراء الفلاسفة الإسلاميين في الحركة. مجلة الجمعية المصرية لتاريخ العلوم. العدد الثاني ص ٤٩.
- ٢٣٨- أرسطو طاليس: الطبيعة ص ٢١٢.
- ٢٣٩- الحروف: ص ٨٨.
- ٢٤٠- د. عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية ص ٢٦٢ - ٢٦٣ وأيضاً حسن العبيدي: نظرية المكان ص ٩٦ - ٩٨.
- ٢٤١- عيون المسائل: ص ٢٧.
- ٢٤٢- مبادئ الموجودات: ص ٥٥ - ٥٦.
- ٢٤٣- التعليقات ص ٧ وانظر أيضا د. عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية ص ٢٦٢.
- ٢٤٤- الحروف: ص ٩١.
- ٢٤٥- د. أبوريان: تاريخ الفلسفة اليونانية (أرسطو) ج٢ ص ٩٨، انظر أيضا الرازي: المباحث المشرقية ج١ ص ٢٥٠.
- ٢٤٦- الدعاوى القلبية: ص ٧، عيون المسائل ص ٢٧.

- ٢٤٧- عيون المسائل : ص ٢٧.
- ٢٤٨- فصوص الحكم: ص ٣٤.
- ٢٤٩- الدعاوى القلبية: ص ٧.
- ٢٥٠- عيون المسائل: ص ٢٧.
- ٢٥١- إحصاء العلوم : ص ٩٦.
- ٢٥٢- الدعاوى القلبية: ص ٦، وانظر أيضا عيون المسائل: ص ٢٧.
- ٢٥٣- التعليقات: ص ٢٢.
- ٢٥٤- المرجع السابق، وأيضا الحروف: ص ٨٩.
- (*) - يستعمل الفارابي لفظة الخلاء أحيانا، ولفظة الفراغ أحيانا أخرى. ولكن غالبا ما يستعمل لفظة الخلاء وهو يسوى بينهما إذ يقول "ليس للفراغ وجود" عيون المسائل ص ٢٧ كما يقول "والخلاء محال المحال لا سبب له" رسالة في إثبات المفارقات ص ٥. وهذا يؤكد خطأ "حسن العبيدي" في اعتقاده بقوله بأننا لا نجد عند الفلاسفة قبل ابن سينا من وحد بين لفظي الخلاء والفراغ أو الفضاء، كما ينكر أن يكون "ابن سينا" قد استعمل كلمة فضاء على أنها تساوى خلاء. ويقول أن الغزالي والآمدي قد تابعاه في ذلك. نظرية المكان ص ١٦٨، هامش ص ٢٧)، ويثبت د. عاطف العراقي عكس هذا القول إذ يقول "يستعمل ابن سينا لفظة الخلاء أحيانا والفضاء أحيانا أخرى، ولكنه غالبا ما يستعمل لفظة الخلاء وهو يسوى بينهما" ويستند إلى قول "ابن سينا" سواء قلت فضاء أو خلاء فإنني أعني بذلك معنى واحد فمن استنكر ذلك فليضع بدل كل لفظ خلاء فيما يجري من كلامي لفظة الفضاء" (د. عاطف العراقي . الفلسفة الطبيعية. هامش ص ٢٨١ وانظر أيضا ابن سينا. جواب لسؤال بعض المتكلمين ص ١٥٨) ويقول أبو البركات: "أن كل بعد امتدادى لا يشعر الناس فيه بمانع يسمونه في مشهور اللغة فضاء وخلاء".المعتبر. القسم الطبيعي ص ٥٤.
- ٢٥٥- د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية ص ٥١، جورج سارتون: تاريخ العالم الترجمة العربية ج ١ ص ٣٦. وانظر أيضا: فلوطرخس: الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة ص ١١٩.
- ٢٥٦- البير ريفو: الفلسفة اليونانية ص ١٨٦، جورج سارتون: تاريخ العلم ج ٣ ص ٤٧-٤٨.
- ٢٥٧- بنس: مذهب الذرة ص ٤٦، أبو البركات البغدادي: المعتبر ج ٢ ص ٤٤.
- ٢٥٨- الأشعري: مقالات الإسلاميين. د ٢ ص ١٩، د. أحمد صبحي في علم الكلام ص ٢٢٨-٢٢٩، الأيجي: شرح المواقف ج ٥ ص ١٦١.
- ٢٥٩- وولتر ستس: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٣٥ وأيضا:
Benjamin Farrington, Greek Science, P. 152, Paul Mouy, Logique et Philosophie des Sciences, P. 206 – 207.
- ٢٦٠- وولتر ستس: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٤٠ وأيضا، ديكستر هوز: تاريخ العالم والتكنولوجيا ص ٤٠ من الترجمة العربية.

(*) - لم يحدد الفارابي هؤلاء القوم ولكن يبدو أنه يقصد رأى المتكلمين بوجه عام سواء أثبتوا أن الخلاء موجود كأمر متوهم، أو بعد مفروض بين جسمين مفترقين في المكان من غير أن يكون بينهما شيء آخر. أو أن للخلاء وجودا حقيقيا يوجد في الأبعاد إذا لم يكن فيها ما يشغلها (فخر الدين الرازي: المباحث المشرقية ج ١ ص ٢٢٨ - ٢٢٩، عضد الدين الأيجي: المواقف ج ٥ ص ١٦١، إلا أن بينس في كتابه مذهب الذرة عند المسلمين يرى أن هذه الرسالة موجهة للرد على الرازي الفيلسوف ص ٧٩). وانظر أيضا: حسن العبيدي: نظرية المكان ص ٥٣.

٢٦١- هذه الآنية تسمى "السراقات" وقد أشار إليها الجرجاني في شرحه على المواقف للأيجي. ج ٥ ص ١٨٥.

٢٦٢- رسالة الخلاء للفارابي ص ٢-٤ (وهذا المثال الذي ذكره هو مثال للتخلخل وهو أن يمس كوز الفقاع مثلاً إذا كان خالياً فينبسط الهواء فيه لضرورة عدم الخلاء، فإذا كب على الكوز ماء تكاثف ذلك الهواء إلى مقداره الأول، فلذلك يدخل فيه الماء مع أنه ليس من طبيعة الماء الصعود ولكن لما زال القاسر عن الهواء تقبض طبعاً إلى مقدار نفسه فتبعه الماء بمقدار ما تخلخل الهواء بالمص). وهذه الحجج أشار إليها ابن سينا أيضاً في كتابه السماع الطبيعي ص ١١٧، وكذلك في رسائل ابن سينا وهي إجابة على سؤال للبيروني بخصوص القارورة وعلاقتها بالخلاء ص ٣٥.

٢٦٣- رسالة الخلاء للفارابي ص ٥.

٢٦٤- المرجع السابق.

٢٦٥- المرجع السابق: ص ٥-٦.

٢٦٦- الدعاوى القلبية: ص ٧ وأيضاً رسالة في إثبات المفارقات ص ٥، عيون المسائل: ص ٢٧.

وانظر أيضاً:

Nasr: An Introduction to Islamic Cosmolgical Doctrines, P. 220.

٢٦٧- رسالة الخلاء للفارابي: ص ١٣، وانظر أيضاً ابن سينا: عيون الحكمة: ص ٢٤.

٢٦٨- عيون المسائل: ص ٢٧.

٢٦٩- سارتون: تاريخ العلم ج ٣ ص ٢٢٦- الترجمة العربية.

٢٧٠- ابن سينا الشفاء: الطبيعيات. ن ١ م ٢ ف ٩ ص ٦٧.

٢٧١- رسالة الخلاء للفارابي: ص ١٢-١٣.

٢٧٢- ابن سينا الشفاء: الطبيعيات. ن ١ م ٢ ف ٩ ص ٦٩.

الفصل الرابع

(العالم في طبيعيات الفارابي)

" عالم ما فوق فلك القمر وعالم الكون والفساد "

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية :
تمهيد.

أولا : الأصول التي استقاها من سابقه .

ثانيا : العالم ، موجوداته ومراتبها في الوجود .

ثالثا : أقسامه :

١ - عالم ما فوق فلك القمر .

٢ - عالم ما تحت فلك القمر .

رابعا : اثر العالم العلوي في العالم السفلي .

خامسا : كروية الأرض وثباتها في مركز الكون .

سادسا : العالم واحد متناه .

تمهيد:

ذكرنا فيما سبق أن الفارابي عندما حدد أقسام العلم الطبيعي بين أن القسم الأول منها يجعل محور دراسته الوجود الطبيعي على وجه الإجمال. فتناولنا بالدراسة تكوين الأجسام وأثبتنا أنها مركبة من المادة والصورة، ثم أوضحنا العلاقة بين هذه الأجسام وبين عللها من ناحية، وكذلك بينها وبين لواحقها من جهة أخرى. وبناء على نظريته في المادة والصورة فقد قسم الأجسام إلى بسيطة، ومركبة، وعرفنا أن البسيطة كما يقول الفارابي هي الأجسام التي وجودها لا عن أجسام آخر غيرها، أما المركبة فهي التي وجودها عن أجسام آخر غيرها. الأولى مثل السماوات، والأرض، والماء والهواء، والنار والثانية مثل المعادن، والنبات، والحيوان^(١).

وفي هذا الفصل الذي يحمل عنوان "العالم في الفلسفة الطبيعية" سيكون هدفنا الكشف عن تطبيق هذه المبادئ والأسس العامة على موجود موجود من موجودات العالم حتى يتضح لنا خصائص كل موجود، ومرتبته في الوجود. فقد كان ذلك هو الأساس الذي وضعه الفارابي في اعتباره حين تبنى فكرة وضع العالم بين بعدين لا ثالث لهما وهما:

العالم العلوي أو العالم ما فوق القمر.

والعالم السفلي أو عالم ما تحت فلك القمر.

وهي القسمة التي أخذها الفارابي عن أرسطو وارتضاها لنفسه، ثم انتقلت بعد ذلك إلى فلاسفة المشرق والمغرب.

الأول يقع من فلك القمر إلى آخر العالم وهو عالم الأفلاك التي توجد متحركة بحركة دورية، والثاني هو ما يقع من الأرض إلى فلك القمر وهو عالم الكون والفساد الذي تتميز أجسامه بأنها مركبة من العناصر الأربعة (الماء، والهواء، والنار، والتراب) وهي التي تتحرك على استقامة، الأول مادته الأثير وهذه المادة جسم ليس له ضد ولا يقبل أي نوع من الاستحالات الكمية أو الكيفية ولا يقبل الكون والفساد، بينما الثاني مادته العناصر الأربعة التي تتجه إلى فوق كالنار والهواء، وأما إلى أسفل كالأرض والماء^(٢).

وبناء على هذا التقسيم فإننى سأتناول النظام الترتيبى الذى وضعه الفارابى لموجودات العالم "سواء كان عالم ما فوق فلك القمر، أو عالم ما تحت فلك القمر" وكيف أنه أقام هذا النظام على أساس فكرة الأفضل والأشرف وهى فكرة ميتافيزيقية بعدت به عن المجال الطبيعى الذى يفترض وجوده فى مثل هذه الدراسات. وأخيرا فإن هناك حقيقة أخرى مفادها أن آراء الفارابى فى "عالم ما فوق فلك القمر" هى آراء تختلط فيها المبادئ الميتافيزيقية مع المبادئ الرياضية مع المبادئ الطبيعية. إذ أن الفارابى فى تحديده لعلم التعاليم أى "الرياضيات" والذى ينقسم إلى سبعة أجزاء عظمى يتحدث فى واحد منها عن علم النجوم التعليمى "أى علم الفلك" ويجعله يبحث فى الأجسام السماوية عن أشكالها ومقادير أجزائها، ونسب بعضها إلى بعض، وعن حركاتها بالقياس إلى الأرض وما إلى ذلك. يقول الفارابى "فعلم النجوم التعليمى يفحص فى الأجسام السماوية وفى الأرض عن ثلاث جمل:

أولها : عن أشكالها (وأوضاع بعضها من بعض ومراتبها فى العالم) ومقادير أجزائها ونسب بعضها إلى بعض، ومقادير أبعاد بعضها عن بعض، وأن الأرض ليس لها بجملتها انتقال لا عن مكانها ولا فى مكانها.

والثانية : عن حركات الأجسام السماوية كم هى، وأن حركاتها كلها كرية وما فيها يعم جميعها الكواكب منها وغير الكواكب، وفيها يعم الكواكب كلها ثم الحركات التى تخص كل واحد من الكواكب وكم كل واحدة من أصناف هذه الحركات والجهات التى إليها تتحرك وعلى أى جهة يتأتى لكل واحد منها هذه الحركة..... إلخ.

والثالثة : تفحص فى الأرض عن المعمورة منها وغير المعمورة وتبين كم هى المعمورة وكم أقسامها العظمى... إلخ^(٣) ومن ناحية أخرى فإنه فى رسالته المسماة "فى الجهة التى يصح عليها القول فى أحكام النجوم" بين أن صناعة أحكام النجوم الصحيحة تستند إلى علوم التعاليم وعلوم الطبيعة ثم التجربة^(٤).

ومع ذلك ورغم هذا التداخل بين العلوم الرياضية والطبيعية والميتافيزيقية، إلا أن الفارابى يؤكد أن علم الطبيعة هو المختص بالبحث فى أمور الجسم الفلكى إذ يقول: "وأما الأجسام الفلكية فإنها لما كانت بسيطة ولم يعرض لها المزاج وكانت

صورها موقوفة على موادها لم يكن يتعلق به نظر أخص منه " أى من العلم الطبيعي " الذى له موضوع يشمل على جميع الطبيعيات"^(٥).

أى أن البحث عن أسباب الحركات السماوية وطبيعة الأجرام الفلكية والآثار العلوية خارج عن موضوع علم الهيئة عند الفارابى وكثير من العرب كابن سينا وداخل فى الحكمة الإلهية والطبيعية.

وفى هذا الفصل سجد الفارابى يدرس الأجسام سواء كانت فى عالم ما فوق فلك القمر أو عالم ما تحت فلك القمر من جهة حركتها ومن جهة تأليفها من العناصر، وعلى أساس الفوارق بين العالمين يدرس كل منهما فى قسم خاص مميزا بين أحكام كل واحد منهما وخصائص موجوداته، إلا أنه يصل فى النهاية رغم تقسيمه هذا إلى إثبات واحدة العالم بناء على نظريته فى المكان ونفى الخلاء.

كما اهتم ببيان تأثير العالم العلوى فى العالم السفلى أى تأثيرات أمكنة الكواكب فى كفيات الطبيعة الأرضية إذا لم يمنعها مانع كتسخينها مثلاً^(٦).

أولاً: الأصول اليونانية والإسلامية التي استقاها الفارابي من سابقه وأثره فيمن جاء بعده.

استفاد الفارابي استفادة كبيرة من دراسات الذين سبقوه في هذا المجال سواء من حيث تقريره لكثير من الآراء التي انتهى إليها، أو من حيث الطابع العام لنظريته التي تحكمها كما قلت المبادئ الرياضية والطبيعية والميتافيزيقية، أو حتى من حيث نقده لآراء البعض منهم والتي وجد أنها لا تتفق مع آرائه الخاصة بأحكام النجوم أو تأثيرها في العالم السفلي.

وإذا كنا سنعرض رأي الفارابي في نظريته في السماء والعالم فإننا سنحاول أن نبحث عن جذور هذه الآراء في المذاهب الفلسفية السابقة عليه وبالذات في الفلسفة اليونانية. ولقد كان تأثره بالتراث اليوناني خاصة في هذا المجال تأثراً تاماً بحيث لم يتح له إنشاء مذهب فيه عناصر جديدة خاصة به.

فإذا كان أفلاطون قد اهتم بدراسة الحركات السماوية وأثبت في "طيماوس" أن العالم كروياً مستديراً (وذلك على العكس مما ذكره في كتابه "الجمهورية" حيث تركنا حائرين إزاء هذه الصفة) وهو في "طيماوس" يجعل الأرض تجارى شكل الكل وقد احتلت منه موقع المركز، بينما نجده في "فيدون" يميل إلى القول بأنها ثابتة وبالتالي فهذا العالم كالكائن الحي الواحد فهو واحد ليس كثيراً، وهو صورة خلقت لغاية وهي تحاكي النموذج الأبدي الذي يعقله الله^(٧). وإذا كان "فيثاغورث" قد توصل قبله إلى إثبات كروية الأرض مستنداً إلى بعض الحجج الهندسية منها أن الشكل الهندسي الكامل هو الشكل الكروي لكمال انتظام أجزائه بالنسبة للمركز، ومنها أن الأجرام السماوية ومنها الأرض لا يمكن تصورها إلا على هذا الشكل الكامل^(٨).

فإن آراء كل من فيثاغورث وأفلاطون كانت هي الأساس الذي استند إليه الفارابي في بحثه في العالم العلوي. وقد أثبتنا سابقاً أن بحثه في السماء ليس بحثاً طبيعياً صرفاً وإنما هو بحث تختلط فيه العناصر الفلكية مع الرياضية، وهنا يظهر التأثير الفيثاغوري والأفلاطوني. هذا بالإضافة إلى تأثر الفارابي بفكرة العدد الفيثاغورية في تحديده لعدد العقول والأجسام السماوية في عالم ما فوق فلك القمر، كما أنه

تأثر بأفلاطون في تقسيمه للعالم إلى عالم عقلى، وعالم حسى، وإن كان الفارابى قد جعله عالماً واحداً وإنما جعل موجوداته على مراتب وكذلك جعل العقول مراتب^(٩).

أما بالنسبة لأرسطو فقد وضح لنا تماماً كيف أن دراسته الشاملة للسماء والعالم وتقسيمه العالم على أساس فلك القمر (عالم ما فوق فلك القمر، وعالم ما تحت فلك القمر) ثم تحديده لخصائص كل عالم منهما، وصفات موجوداته ومراتبها وتكوينها وحركاتها، ثم إثباته كروية العالم ليتحقق التماثل والتوازن، وتأكيد ذلك بكثير من الحجج التى تعتمد على الملاحظة والمشاهدة أو الاستنباط من مبادئ العلم الطبيعى حتى يصل إلى إثبات كروية الأرض وينتهى إلى إثبات أن العالم واحد اعتماداً على نظريته فى أماكن العناصر وحركاتها على أساس العلل المحركة لها. أقول كل هذه الأصول كان لها تأثيرها الفعال على نظرية الفارابى فى السماء والعالم وعلى سبيل المثال فإذا كان الفارابى قد أثبت كروية الأرض بناءً على كروية العناصر حيث يقول "وشكل كل واحد من الأربعة على شكل الكرة" ويقول أيضاً "والعالم يركب من بسائط صائرة كرة واحدة" فإن هذا الإثبات مستمد أساساً من قول أرسطو "إذا تركنا جزءاً من المادة لنقشه فإنه ينتهيأ بهيئة الكرة، وإذا كانت الأرض ساكنة فإن شكلها بالتالى يكن كروياً"^(١٠).

ورغم هذا التأثير الواضح إلا أننا سنجد أن المعلم الثانى خالف المعلم الأول فى بعض الأمور حيث كان الفارابى متأثراً فيها بعناصر إسلامية كتسميته عالم ما فوق القمر "بعالم الأمر" وعالم ما تحت فلك القمر "بعالم الخلق"^(١١).

هذا بالنسبة لأفلاطون وأرسطو، أما بالنسبة لتأثره بالأفلاطونية المحدثة فإننا نلاحظ هذا التأثير فى كثير من المبادئ التى استقاها الفارابى خاصة فى نظرية الفيض. وقد بنى الفارابى نظام الكون بأسره على نظرية الفيض، والكون وفقاً لهذا النظام مركب من أفلاك كروية بعضها داخل بعض وتقدر عدد هذه الأفلاك بتسع أجرام فلكية، ولكل جرم منها عقل ونفس، أما العقل العاشر وهو العقل الفعال فيعنى بعالم ما تحت فلك القمر.

فحديثه إذن عن عقول الكواكب ومراتب العقول وصدور العالم على هيئة فيض، وخلعه صفات معينة على الأفلاك السماوية، منها تأثيرها فى إيجاد الأجسام فى عالم الكون والفساد. كل هذا يؤكد مدى تأثره بأفلاطون وأفلاطونيته المحدثة فى

تقريره لنظرية الفيض التي تعتبر نقطة الالتقاء بين الطبيعيات من جهة عدد الأفلاك وتأثيرها، وبين العقول العشرة ومراتبها والتي هي ضرب من الميتافيزيقا من جهة أخرى^(١٢) إذ أن هذه النظرية تفسر كيف صدرت الكثرة عن الحركة، بمعنى أن الطبيعي إذا كان يسأل عن كيفية صدور الكثرة عن الوحدة فإن الإجابة على ذلك تكون من جانب الميتافيزيقي^(١٣).

فإذا تركنا فلاسفة اليونان وانتقلنا إلى فلاسفة الإسلام ومتكلميهم، فإن الفارابي لا يعدم أثرا إسلاميا كان له شأنه الكبير في تعديل بعض الآراء اليونانية بما يتفق مع طبيعة الأثر.

فالمتكلمون سواء كانوا معتزلة أو أشاعرة أو من أهل السلف، ثم الكندي فيلسوف العرب كانوا ممن سبق الفارابي. فهل استفاد الفارابي منهم خاصة في هذا المجال الطبيعي؟.

بالنسبة للمتكلمين نجد أن الساحة الإسلامية التي عاش فيها الفارابي شهدت صراعاتهم وانقسامهم واختلاف آراءهم مما كان له أثره على بعض القضايا الفكرية التي آمن بها الفارابي، إلى آراء بعض المتكلمين السابقين عليه ونقده لهم في بعض الآراء الخاصة بالسماء والعالم، وإن كان هذا الأثر يعد أثرا ضئيلا وهو يظهر بصورة واضحة في مجال الإلهيات أكثر من مجال الطبيعيات وما ذلك إلا لأن المتكلمين لم يكن لهم مذهب خاص في الطبيعيات. وهم وإن بحثوا في الطبيعة فلا يمكن عددهم فلاسفة طبيعيين لأنهم أولا أساءوا فهم هذا المعنى فمعظمهم على أن الطبيعيين زنادقة لا يقرون بخالق العالم أو بوجوده^(١٤).

كما أن دراسة الطبيعة عندهم ثانيا لم تكن مقصودة لذاتها، وإنما كان الدافع الأساسي لأبحاثهم كلها تفهم الدين والدفاع عنه. وهذا اقتضى منهم دراسة المشاكل التي كان يثيرها خصومهم ومنها المشاكل المتعلقة بالطبيعة.

والفارابي وإن تأثر بهم من ناحية الهدف من حيث أنه بحث في الطبيعيات، وتناول موضوعات السماء والعالم بالدراسة والبحث للوصول إلى خالق هذا العالم وإثبات فاعليته في الكون وتدبيره شئونه، إلا أنه خالفهم في المنهج الذي اعتمد عليه. فبينما يسعى الفلاسفة دائما إلى البرهان ويستندون إلى العقل من أجل الوصول إلى الحقيقة؛ نجد المتكلمين على العكس من ذلك يحصرون أقوالهم في دائرة جدلية وإن كان النص رائدهم^(١٥).

ورغم أن الفارابي لم يذكر في مؤلفاته "الكندى" فيلسوف العرب، ولم يشر مطلقاً إليه إلا أنه يبدو أنه تأثر به على وجه العموم. فقد بحث الكندى في طبيعة الفلك في رسالة له بعنوان "الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد" ورأى أن هذه الطبيعية مخالفة لسائر العناصر فجسمه لا حار ولا بارد ولا رطب ولا يابس ولا يعرض فيه الكون والفساد وأنه غير مركب من نار وماء وهواء وأرض لأن حركته لما كانت مستديرة فلا يمكن أن يكون مركب من هذه العناصر الأربعة المتحركة على استقامة^(١٦).

ورغم تأثر الفارابي بما ورد لدى الكندى من آراء في هذا المجال إلا أنه خالفه في موقفه من صناعة التنجيم، فبينما يقبل الكندى أصل دلالة أحكام النجوم على إبتدئات الأعمال ويرى أن سبب استعمال الرموز في كتب المنجمين هو حصر منافع أحكام النجوم في أهل العلم والمستحقين، يرفض الفارابي هذا الأصل ويحكم أنه إما أن يقبل الإنسان أن صناعة النجوم صناعة صحيحة وهذا يتطلب القول أن السماء الرمزية ليست إلا مثالات لأموار تعاليمية وطبيعية، وإما أن يقول أنها تعني الأشياء التي اعتدنا أن نفهمها عنها.

وهكذا فصناعة أحكام النجوم كما يفهمها الكندى ليست صناعة طبيعية بل صناعة يحكم بها المنجم على سعد ونحو ابتداءات الأعمال الإرادية التي تكون فكر وروية بينما يحصر الفارابي آثار النجوم على الأشياء الطبيعية التي قد تصل إلى مزاج الإنسان الطبيعي ولكنه يرفض رفضاً باتاً إن صح الحكم من جهة الأجسام السماوية على الإرادات التي تكون عن الروية والفكر الصحيح^(١٧).

ولكن إذا كان الفارابي قد تأثر بمن سبقه سواء من فلاسفة اليونان، أو فلاسفة الإسلام في تقريره لنظريته في السماء والعالم. فإن أثره فيمن جاء بعده من الفلاسفة كان تأثيراً لا حد له.

ولقد ظهر هذا التأثير أول ما ظهر على معاصري الفارابي "إخوان الصفا" فقد بحثوا في رسائلهم مسائل السماء والعالم كمعرفة جواهر الأفلاك، وكميتها، وكيفية تركيبها، وعلة دورانها، وعلة حركات الكواكب والأفلاك، وعلة سكون الأرض في وسط الفلك^(١٨).

ولا شك أن معظم هذه الأمور قد بحثها الفارابي من قبل وبشيء من التفصيل في نظريته في السماء والعالم وفي ذلك يقول المستشرق الفرنسي ديلاس

أوليرى "أما رسائلهم (أى رسائل إخوان الصفا) فى الميتافيزيقا، وعلم النفس، والإلهيات والفيض والنفس الكلية والعالم فهذا كله ليس إلا إعادة لتعاليم الفارابى والأفلاطونية المحدثه وربما أضيف إليها ألوان طفيفة من التصوف. وعلى سبيل المثال فالله عندهم خارج الكون أو فى عالم لا يعرفه الإنسان، وحتى العقل موجود أيضا فى عالم هو غير العالم الذى تعيش فيه النفس البشرية، أما النفس الكلية التى تتخلل الأشياء كلها فهى فيض من الروح وهذه الروح بدورها تفيض من الله.

وبمقارنة هذا القول بتعاليم الفارابى نرى أنها مبنية على نفس المادة^(١٩).

كذلك ظهر هذا التأثير على فيلسوف المشرق "ابن سينا" ذلك الفيلسوف الذى أقام مذهبه بالكامل على دعائم المذهب الفارابى حتى أن "أوليرى" يقول "وليس من الصعب المبالغة فى تقدير أهمية الفارابى، فالواقع أن كل ما نلقاه فيما بعد عند ابن سينا وابن رشد موجود فعلا فى صلب مادة تعاليم الفارابى"^(٢٠).

أما تأثيره بالفارابى فى مجال دراسة أحوال العالم سواء كان عالم ما فوق القمر أو عالم ما تحت فلك القمر فقد عرضه بصورة واضحة "د. عاطف العراقى" فى كتابه "الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا" إذ يقول "أما الفارابى فقد سبق أن بينت أنه قال بحركة خاصة للأفلاك السماوية تختلف تماما عن حركة العناصر الأرضية، كما أن الكثير من رسائله قد تناول موضوعات السماء والعالم بحيث يمكن القول بأن دراساته هذه أفادت فيلسوفنا "يقصد ابن سينا" أكبر الفائدة.

فالفارابى فى معرض بيانه لأحكام الأفلاك قد درس العناصر وصفاتها وبين أنها أربعة، كما أثبت أن الأجرام السماوية وإن شاركت المواد الأربع فى تركيبها من مادة وصورة فإن مادتها مخالفة لمادة الأركان الأربعة، كما أن حركتها وضعية دورية، أما الحركات الكائنة الفاسدة فإنها مكانية مستوية وعلى ذلك فهى مستقيمة وليس لحركته ضد.

ويعقب على ذلك بقوله "وسنجد كيف أن هذه الصفات كلها سيأخذها ابن سينا عن الفارابى ويقررهما كأحكام للأفلاك، كما قرر وجود العناصر الخاصة بعالم ما تحت فلك القمر حتى أن "الطوسى" شارحه الكبير قد أشار إلى أنه قد حاذى فى ذلك كلام الفارابى"^(٢١).

ولم يقف تأثير الفارابي على فلاسفة المشرق فحسب، بل امتد هذا التأثير وشمل فلاسفة المغرب والأندلس ابتداءً بابن باجة ثم ابن طفيل ثم ابن رشد، كما كان له تأثيره الكبير على الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون.

فابن باجة يعتبر من فلاسفة المغرب الذين ساروا في منهجهم في الطبيعيات على الخط المشائي الذي نقل إلى البيئة الإسلامية، وهو كثيراً ما يذكر الفارابي ويستدل بآرائه وبراهينه خاصة في مسائل السماء والعالم^(٢١).

وأما ابن طفيل فمما لا شك فيه أن الدراسات لقصة "حي بن يقظان" يلاحظ أنه سواء في دراسته للآراء التي تدخل في مجال الطبيعة، والآراء التي تدخل في إطار الإلهيات قد استفاد استفاده كبيرة من الآراء التي سبق أن توصل إليها فلاسفة قدامى خاصة أرسطو، وفلاسفة إسلاميون كالفارابي وابن سينا كما كان مستفيداً بالذات من المعلم الثاني "الفارابي" في فصله بين الأحكام التي تنطبق على العالم العلوي والأحكام التي تنطبق على العالم السفلي^(٢٢).

فالفارابي في أكثر من كتاب من كتبه يدرس طبيعة الأجرام السماوية، ويبين لنا أن الأجرام وإن شاركت المواد الأربع في تركيبها من مادة وصورة إلا أن مادتها مخالفة لمادة العناصر الأربعة، كما أن حركتها وضعية دورية. أما الحركات الكائنة الفاسدة فهي مكانية مستوية. وعلى ذلك يكون طبع الفلك طبع خامس لا حار ولا بارد ولا ثقيل ولا خفيف وليس فيه مبدأ حركة مستقيمة وليس لحركته ضد. وهذه الأحكام هي التي أقام عليها ابن طفيل مذهبه في السماء والعالم^(٢٣).

فإذا انتقلنا إلى "ابن رشد" وجدنا أنه يذكر كتاب "الفلسفتين للفارابي" في كتابه "تفسير ما بعد الطبيعة" ويشير إلى بعض المواقف التي ربما يكون المعلم الثاني قد خالف فيها المعلم الأول^(٢٤). كما أنه وقف من فلسفة الفارابي موقف الناقد المدرك لعمق الفكر الفارابي. حتى أنه في نقده لآراء الفلاسفة القائلين بالفيض ومنهم الفارابي يستند في نقده إلى التمييز بين العالم العلوي (عالم ما فوق فلك القمر) والعالم السفلي (عالم ما تحت فلك القمر). ويرى أننا يمكن أن نصعد من العالم السفلي إلى العالم العلوي عن طريق بيان تأثير العالم العلوي من العالم السفلي، ثم الصعود من العالم العلوي إلى الله تعالى الذي يخرج ما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل ودون أن نكون مضطرين إلى القول بترتيب العقول على النحو الذي قال به الفارابي وابن سينا^(٢٥).

كذلك كان تأثير الفارابي على فيلسوف الأندلس "موسى بن ميمون" تأثيراً كبيراً، ويشير ناشر كتاب "دلالة الحائرين" إلى بعض المسائل الفلسفية بين "أبي نصر الفارابي" وبين "موسى بن ميمون" مما يبين تأثير فلاسفة اليهود بالثقافة والأفكار الإسلامية، وهذا يؤكد أهمية الدور الذى لعبته الحضارة الإسلامية فى تاريخ الحضارة العالمية.

ويظهر هذا الأثر بصورة واضحة حين نقرأ "كتاب دلالة الحائرين" لموسى بن ميمون" وحتى فى مناقشاته لنصوص "التوراة" نجد أن هذه المناقشة تصدر عن مفكر تأثر بفلاسفة الإسلام والثقافة الإسلامية.

ولقد كانت موضوعات الفلسفة الإلهية من فلسفة الفارابي من المجال الرئيسى الذى تأثر به "ابن ميمون". ولكن ذلك لم يمنع أنه تأثر أيضاً بموضوعات الفلسفة الطبيعية خاصة فى بيان خصائص وأحكام الأفلاك، وكيفية تأثير العالم العلوي فى العالم السفلى وإيجاد موجوداته. كذلك استعار موسى بين ميمون تشبيه الفارابي للعالم وأجزاء بجسم الإنسان حيث نجده يقول "وكما أن جسم الإنسان أعضاء رئيسه وأعضاء مَرُؤُوسَة مفتقرة فى بقائها لتدبير العضو الرئيس الذى يدبرها كذلك فى العالم بجملته أجزاء رئيسة وهو الجسم الخامس المحيط وأجزاء مَرُؤُوسَة مفتقرة لمدير وهى الاسطوانات وما يتركب منها، وكما أن العضو الرئيس هو القلب متحرك دائماً وهو مبدأ كل حركة توجد فى الجسم، وسائر أعضاء الجسم مَرُؤُوسَة منه وهو يبعث لها قواها التى تحتاجها لأفعالها بحركته، كذلك الفلك هو المدير لسائر أجزاء العالم بحركته، وكل حركة فى العالم مبدأؤها حركة الفلك، وكل نفس توجد لدى نفس فى العالم مبدأؤها نفس الفلك" وما ورد فى نص ابن ميمون هو بعينه ما ذكره الفارابي فى كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة مما يبين عظيم تأثير الفارابي عليه^(٣).

وهكذا نجد اسم فيلسوفنا يتردد بلا انقطاع عند فلاسفة العرب وغير العرب سواء عند من تابعه منهم أو من خالفه مما يؤكد المكانة التى تبوأها الفارابي واستحقاقها أن يكون المعلم الثانى.

ثانيا : العالم (موجوداته ومراتبها في الوجود):

يقول الفارابي "المبادئ التي بها قوام الأجسام والأعراض التي لها ستة أصناف لها ست مراتب عظمى كل مرتبة منها تحوز صنفا منها:-

السبب الأول : في المرتبة الأولى.

الأسباب الثواني : في المرتبة الثانية.

العقل الفعال : في المرتبة الثالثة.

النفس : في المرتبة الرابعة.

الصورة : في المرتبة الخامسة.

المادة^(٢٧) : في المرتبة السادسة.

وإذا كانت الموجودات الثلاث الأولى تتميز بأنها ليست أجساما ولا هي في أجسام، فإن الثلاثة الأخيرة منها تتميز بأنها ليست هي أجساما ولكنها في أجسام أو مخالطة للأجسام.

وتتصف هذه الموجودات سواء كانت ليست في أجسام، أو في أجسام بأنها موجودات روحية عقلية.

وسنرى أن الفارابي قد اهتم بهذه الموجودات الروحية لأن موضوع الفيض أو الصدور يتبلور حولها بصفة خاصة (سنتناول ذلك بالتفصيل في الفصول الخاصة بالفلسفة الإلهية).

وبواسطة فعل الفيض يصدر عن السبب الأول (الله) جملة من العقول تسع عقول في المرتبة الثانية من ترتيب الفارابي لموجودات العالم العلوي ويسميتها "الأسباب الثواني" وكل واحد من هذه العقول مسئول عن وجود فلك ونفس، فتكون الأجسام السماوية وتكون عالم ما فوق فلك القمر بالإضافة إلى العقل الفعال وهو العقل العاشر آخر العقول السماوية. إلا أن هذا العقل لا يصدر عنه شيء لأنه الواسطة بين هذا العالم، وعالم ما تحت القمر^(٢٨).

هذا عن مراتب الموجودات الروحية أو العقلية، أما مراتب الموجودات المادية فهي ست مراتب إذ يقول "والأجسام ستة أجناس : الجسم السماوي، والحيوان الناطق، والحيوان غير الناطق، والنبات، والجسم المعدني، والاسطقسات الأربع. والجملة المجتمعة من هذه الأجناس الستة من الأجسام هي العالم"^(٢٨).

فإذا كانت الموجودات المادية تبدأ بالجسم السماوى فإن هذا الجسم أو الفلك كما يطلق عليه الفارابى يتكون من تسعة أجرام أو كواكب يلتف بعضها حول البعض وهى مراتب أيضا. فنجد أولا كرة السماء الأولى، يليها كرة الكواكب الثانية، فكرة زحل، فكرة المشتري، فكرة المريخ، فكرة الشمس، وكرة الزهرة، وكرة عطارد، ثم كرة القمر.

وعند كرة القمر ينتهى فيض الأجسام السماوية أو الموجودات المطلقة التى تقع تحت تأثير عالم الكون والفساد، لأن السماء الأولى هى أعلى الأفلاك، وكرة القمر أدناها وجميع هذه الأفلاك محيطة بالأرض، والأرض ثابتة فى المركز. ونلاحظ أن كل كوكب يفعل فيما تحته ولكنه ينفعل أيضا بما فوقه. فهو فاعل من حيث أنه ينقل صور الأشياء إلى الكوكب الذى يليه، وهو منفعل من حيث أنه يتقبل صور الأشياء. أما الكوكب الوحيد الذى يفعل دون أن ينفعل فهو ذلك الأثير فهو فاعل فى الكل. إلا أن طبقات الأفلاك كلها تأخذ أفعالها فكلها من المحرك الأول لهذا العالم فنجد أولا: كرة السماء الأولى يأخذ فاعليته من المحرك الأول، ثم يلى ذلك كرة الكواكب الثابتة وباقى الكواكب مرتبة حسب الأشرف والأفضل طبقا لقربها من المحرك الأول وهو سبب الأسباب والغاية القصوى التى يؤمها كل الموجودات.

وهكذا يمكن القول بأن الفلك هو الفاعل لما تحته دائما. ثم تأتى الأجسام الآدمية فى المرتبة الثانية (الحيوانات الناطقة)، ثم أجسام بقية الحيوانات (غير الناطقة) فى المرتبة الثالثة، ثم أقسام النبات فى المرتبة الرابعة، ثم فى أجسام المعادن فى المرتبة الخامسة، ثم الاسطقسات الأربعة (الماء - النار - الهواء - التراب) فى المرتبة السادسة.

فإذا كان الكون بأسره مر بنا يتكون من الموجودات العقلية والموجودات المادية. فإن العالم سواء كان العالم العلوى وهو عالم ما فوق فلك القمر، أو العالم السفلى وهو عالم ما تحت فلك القمر يتكون أساسا من الأجسام الستة المادية التى ذكرناها سابقا. إذ يقول "والجملة المجتمعة من هذه الأجناس الستة من الأجسام هى العالم"^(٢٩) ويقصد بالعالم هنا العالم الحسى لأن مراتب موجوداته مادية حسية.

ونلاحظ أن هذا النظام الترتيبى الذى اتبعه الفارابى فى ترتيب موجوداته لم يكن ترتيبا عشوائيا، بل كان ترتيبا "يخضع لنظام الترقى والتدرج صعودا حتى

يبلغ كل نوع أقصى كماله. وسوف نلاحظ أن الموجودات تحت فلك القمر تبدأ بالهبولى الأولى المشتركة وهى التى لا صورة لها وتلك تمثل أدنى مراتب الموجودات، وفوقها العناصر الأربعة، ثم الجماد ويليه النبات، فالحيوان، ثم الحيوان الناطق^(٣٠). وكل مرتبة مختلفة تماما عن الباقيات فى التكوين الطبيعى.

وهذا التدرج يتفق مع المراتب السابقة لمكونات العالم المعقول من حيث النزول تدريجيا من المعقول إلى المحسوس وقد رتبته الفارابى على هذا الأساس ليبين درجات الوجود والكائنات من حيث البعد عن العقلانية والقرب من المادية. كما نلاحظ أن الأجرام السماوية وضعت على رأس مراتب العالم المحسوس لبيان ما لهذه الأجرام من تأثير فى الموجودات التى تليها. وكأنها حلقة اتصال بين المعقولات والموجدات الصرفة، وبين الماديات والمحسوسات الصرفة^(٣١).

أما عن طبيعة الأجسام التى يلتئم منها العالم فيذكر الفارابى فى شرحه لفلسفة "أرسطو طاليس" أن عدد الأجسام البسيطة الأول التى يلتئم منها العالم "خمسة" منها الجسم الأقصى الذى يتحرك حركة مستديرة، ومنها الأربعة الباقية المشتركة فى مادتها ومتباينة بصورها. إذا كان الجسم الأقصى هو السبب فى وجود تلك الأربعة، ودوام وجودها وأوضاعها. فإن الاسطقسات الأربعة هى التى منها يتكون سائر الأجسام التى تحت ذلك الجسم الأقصى الذى طبيعته الأثير. "أما تلك الاسطقسات الأربعة التى يتكون بعضها من بعض ولا تتكون هى عن جسم أبسط منها ولا عن جسم أصلا فهى الجواهر الأولى الطبيعية"^(٣٢).

ولقد اهتم الفارابى ببيان تأثير العالم العلوى فى العالم السفلى وذلك عن طريق العقل الفعال والجسم السماوى. ولا شك أن المفكرين المسلمين منذ الكندى ومرورا بالفارابى وابن سينا حتى نصل إلى ابن خلدون، كانوا يشيرون دائما إلى ما يوجد من تأثير العالم العلوى فى العالم السفلى من حيث تحديد الطباع، والأخلاق، والأنواع، والنباتات، والمعادن والحيوان بحسب قرب أو بعد هذا المكان من الأجرام السماوية المؤثرة وخاصة فلك القمر. إذ أن العقول السماوية وفقا لنظرية الفيض الفارابية تنتهى إلى عقل فعال واحد مجرد عن المادة يكون سببا لوجود الأنفس، وعلة لوجود الأركان الأربعة بواسطة الأفلاك.

وتلعب الأفلاك هنا دورا رئيسيا فى عالم الكون والفساد من حيث أن الحركة الدورية الصادرة عنها تكون سببا فى اشتراك العناصر الأربعة فى عنصر واحد، كما أن

تباين حركاتها بسبب اختلاف الصور الأربع وتغيرها من حال إلى حال بسبب تغير المواد الأربع ذاتها ويحدث عن ذلك الكون والفساد في العالم^(٣٣).

ونلخص من هذا إلى أن الفارابي قد قسم الكون وفقا لأصناف موجوداته وخصائصها قسمة ثنائية إلى:

العالم العقلي أو الروحي، والعالم المادي أو الحس. وقد وضع لنا مدى الارتباط بين العالميين فلا انفصال بينهما. ومن ناحية أخرى فإن الفارابي يورد تقسيما آخر للعالم في كتابه "فصول منزعة" يقسم فيه العالم وفقا لموجوداته أيضا قسمة ثلاثية فيقول: "وأجناس الموجودات ثلاثة: البريئة عن المادة، والأجسام السماوية، والأجسام الهيولانية، والعالم ثلاثة: روحانية، وسماوية، وهيولانية".

فالروحانية : من طبيعتها أنها لا يمكن أن يوجد ولا في وقت أصلا.

أما السماوية : فهي في طبيعتها وجوهرها أنها توجد حيناً.

أما الهيولانية : فهي في القسم الذي يمكن أن يوجد وألا يوجد.

ويرى الفارابي أن أفضلها وأشرفها وأكملها ما لا يمكن أن لا يوجد أصلا. وأخسها وأنقصها ما يمكن أن يوجد وألا يوجد. أما الذي لا يمكن أن لا يوجد في حين ما فهو متوسط بينهما فإنه أنقص من الأول وأكمل من الثالث^(٣٤).

وسواء صنف الفارابي موجودات العالم في صنفين أو ثلاثة أصناف، فإنه قد قسم العالم من حيث الخصائص والأحكام إلى: عالم ما فوق فلك القمر، وعالم ما تحت فلك القمر وهو ما سنوضحه في القسم التالي.

ثالثا: العالم .. أقسامه

القسم الأول : العالم العلوى (عالم ما فوق فلك القمر)

١ - طبيعته:

بحث الفارابى فى طبيعة الفلك أو الأجسام السماوية، وبين أنها مخالفة لسائر العناصر، ذلك أنها فاضت عن "العقول الثوانى" فأول هذه العقول يلزم عنه وجود السماء الأولى كما ذكرنا إلى أن ينتهى إلى السماء الأخيرة أو كرة القمر.

وجوهر كل واحد من هذه الأجسام مركب من شيئين: من موضوع، ومن نفس.. إلا أن أنفسها مباينة لأنفس الكائنات الحية فى النوع، وهى مفردة عنها فى جواهرها. وبها تتجوهر الأجسام السماوية وعنها تتحرك دورا، وهى أشرف وأكمل وأفضل وجودا من أنفس أنواع الحيوان التى لدينا، وذلك أنها لم تكن بالقوة أصلا ولا فى وقت من الأوقات. بل هى بالفعل دائما من حيث أن معقولاتها لم تزل حاصلة فيها منذ أول الأمر، ومن حيث أنها تعقل ما تعلقه دائما^(٣٥) فتعقل ذاتها، وتعقل الثانى الذى صدرت عنه، وتعقل الأول.

وهذه الأنفس توجد فى موضوعات لكنها متبرئة من أنحاء النقص التى فى الصورة والمادة ولما كانت فى موضوعات فهى تشبه الصور من هذه الجهة. غير أن موضوعاتها ليست فى مواد كل واحدة منها مخصوصة بموضوع لا يمكن أن يكون ذلك موضوعا لشيء آخر غيرها^(٣٦).

وهى من مراتب الموجودات فى أول مراتب النقص لأن الشيء الذى تتجوهر به بالفعل يحتاج ضرورة إلى موضوع - كما ذكرنا سابقا - إلى جانب أنها غير مكثفة بجواهرها فى أن يحصل عنها شيء آخر غيرها.

ورغم أن هذه الجواهر ذات أعظام محدودة وأشكال محدودة وذوات كفيات محدودة إلا أنه صار لها من كل ذلك أفضلها فصار لها أفضل الأمكنة، أما أشرف وجوداتها فقد وفيت من أول الأمر إذ يقول "أنها أعطيت أفضل ما تتجوهر به من أول أمرها وكذلك أعظامها وأشكالها والكيفية المرتبة التى تخصها^(٣٧) هو هنا

يسائر أرسطو الذى يقول "والفلك جرم شريف إلهى جدا ومتقدم قبل هذه كلها (أى سائر الموجودات) تقدما كبيرا"^(٣٨).

ورغم أنها وفيت أكثر وجوداتها على التمام، إلا أنه بقى منها شىء يسير ليس من شأنها يعرض لها دفعة من أول الأمر بل يوجد لها شيئا فشيئا فى المستقبل، ولذلك فهي تسعى لتنااله وتنااله بدوام الحركة فلا تنقطع حركتها وهي تتحرك وتسعى إلى أحسن وجودها^(٣٩).

ولكن إذا كانت الأجرام السماوية دائمة الحركة فما هو مصدر حركتها؟ وهل هي صادرة عن جهة الحس أو التخيل أم من جهة التصور الذى يكون بالعقل؟ ويرى الفارابى أنه من الممتنع أن يكون للجرم السماوى حواس، إذ وضعت الحواس فى الحيوان من أجل السلامة. وما يقال عن الحواس يقال عن التخيل هذا بالإضافة إلى أنه لا يمكن أن يكون تخيل دون حس. ولو كانت حركة هذا الجرم عن الحواس أو عن التخيل لم تكن حركته واحدة متصلة^(٤٠). وإذا كان ذلك كذلك لم يبق إلا أن يكون حركته عن الشوق فإن تحركه ليس لداع أو لغرض شهوانى أو غضبى بل للشوق إلى التشبيه بالمبادئ العقلية المفارقة حتى يظل باقيا على الفعل ويلزم عنه تكوين ما بعده^(٤١).

وعلى هذا فحركتها واحدة متصلة، والأجرام السماوية ليس لها من قوى الأنفس سوى العقل، والقوة الشوقية أى الحركة فى المكان "لما كان الفلك كامل فى كل شىء إلا فى وضعه وأينه، فإنه يدرك هذا النقصان فيه بالحركة"^(٤٢). والجسم السماوى من جوهره وطبيعته وفعله أن يلزم عنه أولا وجود المادة الأولى، ثم بعد ذلك يعطى المادة الأولى كل ما فى طبيعتها وإمكانها واستعدادها أن تقبل الصورة كائنة ما كانت^(٤٣) كما أنه من طبيعتها ألا يتأخر عنها فعلها لأن الأجسام السماوية فى جواهرها على كمالاتها الأخيرة، والشىء إذا كان على كماله الأخير "وكان من شأنه أن يصدر عنه فعل لم يتأخر عنه فعله، وحصل من ساعته بلا زمان، وقد يتأخر فعل ما هو على كماله الأخير بعائق من خارج ذاته وذلك مثل أن يعاق ضوء الشمس على الشىء المستتر بحائط، ولكن نظرا لأنه لا أضداد لها ولا لموضوعاتها فلا عائق لها بوجه أصلا ولذلك لا يتأخر عنها فعلها.

والأجسام السماوية إذا كانت ليست متضادة فى جواهرها، إلا أن نسبها من المادة الأولى نسب متضادة وهي منها بأحوال متضادة. إذ تلحق الأجسام السماوية

لاختلاف أوضاع بعضها من بعض ولأجل اختلاف أوضاعها من الأرض أن تقرب أحيانا وتبعد أحيانا، وتبطن أحيانا. وهذه متضادات ليست في جواهرها ولكن في إضافتها بعضها إلى بعض أو في إضافتها إلى الأرض، أو في إضافتها إلى الأمرين^(٤).
على أن هذه التضادات التي تلحق إضافتها ينتج عنها حدوث تضادات في المادة الأولى وفي الأجسام التي تحت السماء. ومن هنا يظهر تأثير الجسم السماوى على العالم الأرضى.

٢- إثبات وجود مادة الأثير للأجسام السماوية:

من دراسة الفارابى لنظرية الحركة وإثباته وجود الحركة فى المكان، والكم، والكيف، والوضع، ومن بيانه لأنواع الحركة المكانية وأنها لا تخرج من ثلاث: إما مستقيمة وهى التى تسير فى خطوط مستقيمة متوازية متساوية فى آن واحد، وإما مستديرة أى حركة دائرية، وإما حركة تعد مزيجا من المستقيمة والدائرية.

ومن هاتين النقطتين ينتهى الفارابى إلى بيان طبيعة العنصر الخامس الخاص بحركة الأفلاك الدائرية إذ يقول "أن طبيعته طبيعة خامسة"^(٥). ولكى نوضح ذلك نقول: إن الفارابى قد أثبت سابقا أن حركة النقلة هى شرط لكل حركة أخرى، وأنها أولى الحركات. إذ أن حركة النمو والنقصان، وحركة الاستحالة تفترض كلاهما حركة النقلة، ولهذا كانت حركة النقلة شرطا لكل حركة أخرى. ولكن وكما ذكرنا سابقا فليست حركة النقلة فحسب هى الحركة الوحيدة المتصلة، بل نوع واحد منها فقط هو المتصل وهى الحركة الدائرية. إذ أنها لما كانت عديمة الطرفين وليس لها نقطة بدء ونهاية ووسط فمن هذه الجهة تكون كالمتصلة. هذه الحركة هى حركة الأجرام السماوية، وكما يقول الفارابى متابعا فى ذلك أرسطو إلى حد كبير "فحركاتها إذن مستديرة وتتميز هذه الحركة باتصالها وسبب اتصال الحركات المستديرة الإرادات المتصلة"^(٦).

فإذا كان عالم الأفلاك أو الأجرام السماوية حركته مستديرة، فإن عالم العناصر الأربعة حركته مستقيمة. فالأرض إلى أسفل، والنار إلى أعلى، والماء والهواء بينهما إذ هما أثقل وأخف، وعلى ذلك يكون ترتيب العناصر متبدئا بالأرض فالماء فالهواء. فالنار. وهذا الترتيب قائم على أساس أقرب العناصر إفراطا فى ماهيته ثم الأنقص فالأنقص^(٧).

فإذا كانت العناصر الأربعة متحركة مستقيمة من أعلى إلى أسفل والعكس، فإن عنصر الجرم المتحرك حركة دائرية يختلف في مادته عن مادة الأجسام الأرضية المتغيرة. وعلى ذلك تكون مادة الأجرام السماوية هي الأثير أو العنصر الخامس^(٤٨). ومن خصائص هذه المادة أنه لا ضد لها، ولذلك فهي غير متغيرة ومن طبيعتها أنها تتحرك على استدارة. يقول الفارابي "والأجرام السماوية وإن شاركت المواد الأربع في تركيبها من مادة وصورة، فإن مادة الأفلاك والأجرام مخالفة لمادة الأركان الأربعة والكائنات"^(٤٩) "ويعقب الفارابي بقوله وقد بين أرسطو طالع أن الجسم الذي يتحرك حركة مستديرة من أجزاء العالم ليس صورته صورة شيء آخر من أجزاء العالم ولا مادته مادة شيء^(٥٠)."

٣- صفات الأفلاك:

ورغم أن آراء الفارابي حول أحكام الأفلاك وصفاتها قد تناثر في ثنايا كتبه ورسائله، إلا أنه خصص بعض فصول في كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" للحديث عنها. فخص "الفصل العاشر" من الكتاب وهو بعنوان "القول في الموجودات الثواني وكيفية صدور الكثير" للحديث عن الأجرام الفلكية التسعة وكيفية وجودها وفي "الفصل الثالث عشر" والذي جعل عنوانه "القول فيما تشترك الأجسام السماوية فيه" فيتناول أحكام الأفلاك، وفي "الفصل الرابع عشر" وهو بعنوان "القول فيما فيه وإليه تتحرك الأجسام السماوية ولآى شيء تتحرك" وكذلك "الفصل الخامس عشر" والذي عنوانه "القول في الأفعال التي توجد بها الحركات الدورية وفي الطبيعة المشتركة لها" يتناول الفارابي في هذين الفصلين حركة الأجسام السماوية، وخصائصها والطبيعة المشتركة لها. أما في الفصل "السادس عشر" والذي عنوانه "القول في الأسباب التي عنها تحدث الصورة الأولى والمادة الأولى" فإنه يتناول تأثير عالم ما فوق فلك القمر في العالم السفلي.

وهكذا فإذا كان الفارابي قد أثبت سابقا أن الأجرام السماوية مكونة من مادة خامسة تختلف عن المواد الأربع الأرضية، كما أن حركتها دائرية في حين أن العناصر الأخرى تتحرك على استقامة فإن الفارابي يخلق عليها صفات وخصائص أخرى من أهمها:-

- ١- أنها تامة الوجود. والتام الوجود هو الشيء الذى لا يوجد خارجا منه وجود من نوع وجوده يقول الفارابى: "وكذلك كل ما كان من الأجسام تاما. لم يمكن أن يكون من نوعية شيء آخر غيره مثل الشمس، والقمر وكل واحد من الكواكب الآخر"^(٥١) ولذلك فقد حصلت لها فى كمالاتها الأفضل فى جواهرها منذ أول الأمر. ولا يمكن أن يكون جوهره سائر الأجسام التى منها ألف العالم.
- ٢- يرتب الفارابى الأجرام السماوية حسب فكرة الأفضل والأشرف فيضفها فى المرتبة الثالثة بعد الأول وبعد العقول، ثم يفاضل بين السماوات، ويجعل السماء الأولى أفضلها وأشرفها ثم الثانية، وهكذا حتى فلك القمر تاسع الأجسام السماوية^(٥٢) وهذا الترتيب الذى وضعه الفارابى قائم على أساس القرب أو البعد من الموجودات الروحية. فكلما كانت العناصر الروحية فيه أكثر من المادية وهكذا... إلخ.
- ٣- يرى الفارابى أن الأجسام السماوية محددة للجهات بكونها ذا إحاطة ومركز، لأن هذا الجسم ليس بمتكون عن جسم آخر، ولا فى حيز آخر بل هو مبدع ولذلك يحفظ الزمان فلا يمثل ولا يحتاج إلى جسم آخر يحدد جهته، بل هو يحدد الجهات "والجهة تظهر من الأجسام السماوية لأنها محيطة ولها مركز"^(٥٣).
- ٤- وبناء على ذلك فإن هذه الأجسام لها حيز واحد لأن الجسم البسيط له حيز واحد وشكل غير مختلف فى أجزائه^(٥٤).
- ٥- ولما كانت طبيعته طبيعة خامسة فهذا الجسم "لا يعد حارا ولا باردا ولا خفيفا ولا ثقيلًا"^(٥٥) ويعلل "ابن سينا" ذلك بأن الحرارة والبرودة لا زمان منعكسان على الخفة والثقل. فالمادة إذا أمعن فيها التسخين خفت، وإذا خفت سخنت فلا خفيف إلا وهو حار. كما يعرض لها إذا بردت بشدة أن تثقل وإذا ثقلت بشدة فإنها تبرد فلا ثقيل إلا وهو بارد. وعلى هذا فإن الحر والبرد يكونان منعكسين على الثقل والخفة^(٥٦).
- ٦- أنه ليس من خصائص الجسم المتحرك بالاستدارة أن ينخرق إذ يقول "والفلك لا يخرقه شيء"^(٥٧) ويؤكد ذلك بقوله "وإنه لا يقبل الانخراق"^(٥٨) وذلك لأن الانخراق لا يمكن أن يكون إلا بحركة من الأجزاء على استقامة. أما هذا الجسم الذى فيه مبدأ ميل مستدير فقط فليس قابلا للخرق.

٧- لما كانت الأجسام السماوية لها طبيعة مشتركة وهى التى بها صارت تتحرك كلها بحركة الجسم الأول وهى حركة دورية فى اليوم والليله، فهذه الحركة ليست قسرا لأنه لا يمكن أن يكون فى السماء شىء يجرى قسرا^(٥٩). كما أن الحركة لا تدخل عليه بل هى طارئة عليه فقد تحقق جوهره، ولذلك قيل الفلك ليس فى الحركة والزمان بل مع الحركة والزمان^(٦٠).

٨- وقد ذكرت سابقا عند حديثى عن طبيعته أن حركته مستديرة، وتتميز هذه الحركة باتصالها. وهكذا فإذا كانت حركة الفلك حركة مستديرة فهو بالتالى ليس له مبدأ حركة مستقيمة ولا ضد لصورته ولا ضد لحركته^(٦١).

٩- أن لكل واحد من الأكر والدوائر المجسمة التى فيها حركة على حياها فأما أسرع أو أبطأ من حركة الأخرى مثل كرة زحل وكرة القمر، فإن كرة القمر أسرع حركة من كرة زحل^(٦٢). وهذا التفاضل فى حركتها لا يكون بسبب إضافتها إلى غيرها، بل لأن لها هذا فى أنفسها وبالذات. فالبطىء عنها بطىء دائما، والسريع سريع دائما أيضا "إذ تلحق الأجسام السماوية لاختلاف أوضاع بعضها من بعض، واختلاف أوضاعها من الأرض من جهة أخرى. وأن تقرب أحيانا من الشىء وتبعد أحيانا، وأن تجتمع أحيانا وتفرق أحيانا... إلخ. وهذه المتضادات ليست فى جواهرها ولكن فى إضافتها بعضها إلى بعض أو فى إضافتها إلى الأرض أو إلى الأمرين جميعا^(٦٣). ومثال ذلك طلوع الشمس وغروبها فإنهما نسبتان لها إلى ما تحتها متضادتان، كما أن اختلاف أوضاعها يجعل بعضها يسرع نحو الأرض كما ذكرنا أو يبطىء.

وهكذا فالجسم السماوى أول الموجودات التى تلحقها أشياء متضادة، وأول الأشياء يكون فيها تضاد هى نسبة هذا الجسم إلى ما تحته ونسب بعضها إلى بعض^(٦٤).

١٠- والحركة الفلكية وإن كانت تتجدد إلا أنها واحدة بالاتصال والدوام، ومن هذه الجهة تكون كالثابتة^(٦٥) ثم أنه لا يصح فيها أيضا السكون^(٦٦). ويثبت "أرسطو" أن حركة الفلك دائمة لا انقطاع لها ولا تسكن حركته لأن موضع ابتداء حركته هو موضع آخر حركته فلذلك صار دائم الحركة لا يسكن^(٦٧).

١١- أن حركة الفلك نفسانية لا طبيعية، والنفس الفلكية هى أيضا التى يصدر عنها أفعال غير مختلفة بإرادة. أما الطبيعية فهى التى تصدر عنها أفعال غير مختلفة

من غير إرادة، وعلى ذلك فالمفارق يكمن في وجود الإرادة وعدمها "وإن مبدأ الحركة والسكون إذا لم يكن من خارج فإما أن يكون لحركة لا تتبدل وبلا إرادة أو لسكون كذلك ويسمى طبيعة، وإما أن يكون لحركات مختلفة متبدلة وبلا إرادة ويسمى نفسانية، وإما أن يكون حركات بإرادة وكيف كانت وهذه إما نفس حيوانية وإما نفس فلكية"^(٢٨).

١٢- إن الأجرام الفلكية لا يوجد لها حواس، ولا لها القوى المتخيلة. يقول الفارابي:- "وليس في الأجسام السماوية من الأنفس لا الحساسة ولا المتخيلة بل إنما لها النفس التي تعقل فقط" ويعلل الفارابي ذلك بأن أنفس الأجرام الفلكية مفردة في جوهرها وذلك لأنها لم تكن بالقوة أصلاً، ولا في وقت من الأوقات بل هي بالفعل دائماً من قبل أن معقولاتها لم تزل حاصلة فيها منذ أول الأمر^(٢٩).

أما "ابن سينا" فقد زعم أن لها قوى متخيلة، ولو كان الأمر في الأجرام السماوية على ما يقوله ابن سينا بعد أنها تتخيل الأوضاع التي تتبدل عليها لم تكن حركتها واحدة ومتصلة لتعاقب اختلاف الأمور المتخيلة^(٣٠).

١٣- أن له من الأشكال أفضلها وهي الكرية، ومن الكيفيات والمرئيات أفضلها وهو الضياء. إذ أن بعض أجزائها فاعلة للضياء وهي الكواكب، وبعض أجزائها مشقة بالفعل لأنها مملوءة نورا من أنفسها ومما تستفيد من الكواكب^(٣١).

١٤- إن هذا الجسم الفلكي لا يجوز تكونه من أجسام أخرى على سبيل التركيب والمزاج. إذ أن صورته لا ضد لها. وعلى ذلك لا يجوز أن يكون تكونه من جسم آخر كما يكون الماء عن الهواء مثلاً بأن يبرد ويفارق الحر. فاكْتساب المادة لصورة جديدة يلزمه زوال الصورة الأولى وإلا تفسد المادة التي هي مضادة للصورة الأولى. وهذا على عكس الأجسام السماوية، فإن صورها لا يمكن أن يكون لها أضداد وموضوع كل واحد منها لا يجوز أن يكون قابلاً لغير تلك الصورة ولا يمكن أن يكون خلواً منها^(٣٢). يقول الفارابي "... وبعض تلك الأقاويل بين بها أرسطو طاليس أن الجسم الذي يتحرك حركة مستديرة من أجزاء العالم ليس لصورته صورة شيء آخر من أجزاء العالم، وبعض تبين به أنه ولا مادته مادة شيء"^(٣٣).

١٥ - أن الأفلاك كلها متناهية وليس بورائها جوهر ولا شيء ولا خلاء ولا ملاء، والدليل على ذلك أنها موجودة بالفعل، وكل ما هو موجود بالفعل فهو متناه، ولو لم يكن متناهيا ما كان موجودا بالقوة، فهذه الأجرام السماوية كلها موجودة بالفعل لا تحتمل زيادة واستكمالاً. ويستند الفارابي إلى قول أفلاطون "لو كان الوجود غير متناه وجب أن يكون بالقوة لا بالفعل" (٢٤).

١٦ - إن طبيعة الفلك مبدعة فهي غير كائنة ولا فاسدة. وكذلك طبيعة العناصر فهي غير كائنة ولا فاسدة وهي مستبقاه بأشخاصها الكائنة الفاسدة إذ يقول "وكذلك طبيعة كل واحد من العناصر مبدعة غير كائنة ولا فاسدة وهي مستبقاه بأشخاصها، وأما طبيعة هذه الأرض فإنها كائنة فاسدة" (٢٥).

وقد رد الفارابي على يحيى النحوى الذى اتهم أرسطو بأنه يقول أن العالم يتكون ولا يفسد ويستند إلى ما ذكره أرسطو فى "السماع الطبيعى" ويرى الفارابي أن النحوى قد ناقض نفسه فى المقالة الرابعة من مقالاته إذ قال بنصه عند ذكر حجج أرسطو "حجته فى أن السماء غير مكونة وأنها لا تفسد". فأرسطو كما يرى الفارابي أراد أن يثبت أن السماء أو العالم الذى يتحرك حركة مستديرة هو الذى لا يتكون ولا يفسد، ولكن يحيى النحوى نقل قول أرسطو وجعله ينطبق على العالم بأسره، سواء كان عالم ما تحت فلك القمر أو عالم ما فوق فلك القمر مما أوقعه فى التناقض. إذ أن ما ينطبق على الجزء ليس شيء آخر لا يلزم ضرورة أن يكون فى العالم بأسره ولم يجعل بينهما فرقا وذلك إما غفلة وإما تعمداً (٢٦).

القسم الثانى: عالم ما تحت فلك القمر (عالم الكون والفساد)

١ - عناصره وخصائصها وانفعالات بعضها عن بعض:

إذا كان الفارابي قد تناول بالدراسة فى القسم الأول طبيعة عالم ما فوق فلك القمر وخصائصه، وبحث فى الأجسام من جهة الحركة أو "النقلة" على أساس أن عالم ما فوق فلك القمر حركته مستديرة وعنصره الأثير، أما عالم ما تحت فلك القمر فحركته مستقيمة وعناصره "الماء والأرض والهواء والنار".

فإنه فى هذا القسم يتناول بالدراسة طبيعة الأجسام المؤلفة من العناصر الأربعة والتى من شأنها أن تكون وتفسد، وتتحرك فى حركات مستقيمة، بحيث ينتهى

من ذلك تحديد الكائنات الموجودة في هذا العالم. سواء كانت متشابهة الأجزاء كالمعادن، أو كائنات مختلفة الأجزاء كالنبات والحيوان.

وهذه الدراسة من الأهمية نظرا لأنها مكملت لبحثه السابق عن عالم الأفلاك وموجوداته، والقسمان يرتبط كل منهما بالآخر وسوف يتضح لنا ذلك من إثباته واحدية العالم.

والفارابي يرى أن الأجسام التي تحت فلك القمر سواء كانت بسيطة وهي التي وجودها لا عن أجسام أخرى غيرها، أو مركبة وهي التي وجودها عن أجسام أخرى غيرها. تتركب من العناصر الأربعة أو الاسطقسات^(٣٦).

ونحن وإن كنا لا نشاهد هذه البسائط ولا نحس بوجودها إلا أننا نرى الأجسام المركبة ونعلم يقينا أنها نشأت عن العناصر الأربعة. إذ أن القياس المنطقي يقودنا إلى أن الجسم المركب إذا كان يحتوى على حار ويابس فهذا يعنى وجود أجسام أول بسيطة تكون حارة ويابسة وعنها تتكون الأجسام المركبة "وهذه العناصر يتكون بعضها عن بعض ولا تتكون هي عن جسم أبسط منها لأنها الجواهر الأول الطبيعية"^(٣٧). وحين عرض الفارابي مراتب الممكن جعل الاسطقسات في المرتبة الثانية بعد المادة الأولى. وحددها بأنها هي التي حصلت لها وجوداتها بالأضداد التي تحصل في المادة الأولى^(٣٨) ولكن كيف ذلك؟؟.

لقد أثبتنا سابقا عند الحديث عن مبادئ الموجودات أن هذه الجواهر الطبيعية تتركب من المادة والصورة فهما مقومان لها. ولما كانت المادة موضوعه لصور متضادة، إذ أنها قابلة للصورة ولضد تلك الصورة أو عدمها، أضحت الصور المحتاجة إلى المادة على مراتب، وتنوعت أشكال الأجسام تبعاً لاختلاف الصور والكيفيات إلا أن أدنى هذه الصور مرتبة في صور الاسطقسات الأربع، وهي صور أربع في مواد أربع وإن كان نوعها واحد بعينه، فالتى هي مادة للنار هي بعينها يمكن أن تجعل مادة للهواء ولسائر الاسطقسات. فإذا كانت العناصر كثيرة بالصور فهي واحدة بالمادة" والاسطقسات أربع وصورها متضادة، ومادة كل واحدة منها قابلة لصوره ذلك الاسطقس ولضدها. ومادة كل واحدة منها مشتركة للجميع وهي مادة لها ولسائر الأجسام الأخرى التي تحت الأجسام السماوية ... ومواد الاسطقسات ليست لها مواد فهي المواد الأولى المشتركة لكل ما تحت السماوية"^(٣٩).

هذه الصورة أو الكيفيات هي المكونة لماهية كل عنصر بحيث لو انعدمت
كيفية الشيء لم يعد هو هو.

فالنار بفقدانها الحرارة لا تكون نارا. ولما كانت المادة لا وجود لها بذاتها
أصبحت الصور هي التي تهبها الحياة، وعلى ذلك فليست الصورة أعراضا تلحق
المادة لأن العرض يزول ويفنى ويتغير... إلخ. أما الكيفيات الأربع فلا تزول ولا تتقوم
بغيرها لأن صور العناصر كما أنها لا تفسد كما يتوهم البعض عند امتزاج بعضها ببعض،
فالكيفية تبقى كما هي العناصر كما أنها لا تفسد. وما يحدث هو أن تتغلب كيفية على
كيفية أخرى كأن تتغلب الليونة على اليبوسة أو الحرارة على الرطوبة فينسب الشيء
إلى الكيفية الغالبة بحيث تنشأ الأجسام البسيطة نتيجة لالتقاء الكيفيات الأربع الأولى
اثنين اثنين.

فالنار حرارة ويبوسة، والهواء حرارة ورطوبة، والماء برودة ورطوبة، والتراب
برودة ويبوسة^(٨٠) وفي ذلك يقول الفارابي: "إن هذه الاسطقات الطبيعية التي هي
أصول الكون والفساد... قابلة لاستحالة بعضها إلى بعض وأن الكائنة الفاسدة تحدث
بأمزجة تقع فيها نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة مقومة وأن من هذه الصور
تنبعث الكيفيات المحسوسة"^(٨١).

كما يقول "هذه الأجسام الأربعة البسيطة التي دون فلك القمر يستحيل
بعضها عن بعض ويتكون بعضها عن بعض وفيها قوى تعطيها الاستعداد للفعل وهي
الحرارة والبرودة، وقوى تعطيها الاستعداد لقبول الفعل وهي الرطوبة واليبوسة،
وفيها قوى أخرى فاعلة منفعة كالذوق الفاعل في اللسان، والفم والشم الفاعل في
آله الشم، وكالصلابة واللين والخشونة واللزوجة. وهذه كلها تظهر من تلك الأربع
التي هي الأولى"^(٨٢).

ومن هذا نرى كيف طبق الفارابي نظريته في مبادئ الموجودات
والحركة على عالم الكون والفساد وعناصره.

كذلك استخدم نظريته في المكان في تحديد أماكن هذه العناصر. فقد
ربط الفارابي كما ربط أرسطو من قبل بين وزن الشيء ونظريته في المكان الطبيعي
للعناصر، على أساس أن لكل عنصر في الوجود مكانا طبيعيا يميل إليه بطبيعته^(٨٣).
فالتراب والماء وهما العنصران اللذان يتجهان بطبيعتهما إلى الانحدار إلى أسفل، أما
الهواء والنار فهما يميلان بطبيعتهما إلى الصعود إلى أعلى، وهكذا فإن الأرض عنصر

ثقل رطب يابس، والهواء عنصر جاف بارد، والنار عنصر خفيف جاف حار، والماء عنصر ثقل رطب بارد^(٨٤).

ويتولى الفارابي مهمة الدفاع عن آراء أرسطو طاليس في إثبات أن حركة الأجسام البسيطة ليست واحدة بالنوع^(٨٥) ويستند إلى عدد من الحجج والبراهين ليثبت كذب إدعاء "يحيى النحوى" ويبطل آراءه التى ناقض فيها أرسطو طاليس، والتى تتلخص فى أنه يرى أن الأجسام البسيطة حركتها واحدة بالنوع. ويستدل يحيى النحوى على ذلك بأن الأجسام التى تتحرك حركة مختلفة فى النوع طبيعتها مختلفة. وهذا القول صحيح كما يقول الفارابي إن كان أراد بالأجسام الأجسام البسيطة، ولكن ينبغى عليه أن يبين لنا أى الأجسام البسيطة المختلفة فى النوع وتتحرك حركة واحدة بعينها؟

فإذا كان الماء والأرض بسيطين وكل واحد منهما يتحرك بالطبع إلى الوسط، ثم الهواء والنار يتحركان من الوسط. فهذا يدل على أن الطبيعة التى يتحركان بها طبيعة واحدة. وهذا الاتصال صحيح كما يقول الفارابي ولكن ينبغى أن يبين لنا كيف تكون حركتهما واحدة بالنوع؟

ذلك لأن الأبعاد البسيطة بعدان: بعد الدائرة، وبعد الخط المستقيم. وكذلك فأجناس النقلة جنسان: - الحركة على الخط المستقيم، والحركة على الدائرة. وبالتالى فالجسم الذى يتحرك على استدارة تختلف طبيعته عن الجسم الذى يتحرك على استقامة^(٨٦).

فالحركات البسيطة المستقيمة الطبيعية إذن نوعان: الحركة إلى مركز الكل للأجسام الثقيلة، والحركة من المركز والوسط للأجسام الخفيفة، فالأرض والماء يتحركان جميعا إلى مركز الكل لذلك صارت حركتهما واحدة بالنوع رغم أن الأرض تتحرك أسرع من الماء فالسرعة والبطء لا يغيران النوع. وكذلك الحال فى النار والهواء فإنهما يتحركان من المركز وإن كانت النار أسرع حركة.

وهكذا يتضح لنا أن حركة الماء والأرض واحدة بالنوع، وأن النار والهواء كذلك. فإذا كان يحيى النحوى يرى أن الأرض والماء ليسا واحدا بالنوع وكذلك الهواء والنار فمعنى ذلك أنه يجعل الاسطقات اثنتين لا أربعة. وهذا قول باطل.

كما زعم أن الذى يتحرك على استدارة، والذى يتحرك على استقامة. وإن كانا مختلفى الحركة بالنوع فليس يلزم أن تكون طبيعتهما مختلفة، بل ممكن أن

تكون واحدة، ويستدل على ذلك بأن الماء والأرض مختلفتان وإن كانت حركتهما واحدة بالنوع.

ويرد الفارابي على يحيى النحوي ويقول أن كلامه الذي قاله "في الهواء والنار والماء والأرض" بأن حركتهما واحدة بالنوع كذب، وليس الأمر كما قاله، وذلك لأن مكان الماء غير مكان الأرض، وكذلك الهواء غير مكان النار. والحركة إنما تكون واحدة بالنوع متى كانت الغاية التي تخص المكان غاية واحدة في النوع والمكان الذي يخصهما جميعاً واحداً بالنوع. وإذا لم يكن مكان الماء والأرض واحد بالنوع فحركتهما ليست واحدة بالنوع^(٨٧).

وقد تأثر موسى بن ميمون بالفارابي في نظريته إلى حركة الأجسام الاسطوقسية ووضح هذا التأثير في قول ابن ميمون "وفي داخل هذه الكرة الدائرية التي تليها مادة واحدة مباينة لمادة الجسم الخامس قبلت أربع صور أولى وصارت بتلك الأربع أربعة أجسام (الأرض - الماء - النار - الهواء). وكل واحد من هذه الأربعة له موضع طبيعي خصيص به لا يوجد فيه غيره وهو متروك مع طبيعته. وهي أجسام ميتة لا حياة فيها ولا إدراك ولا تتحرك من تلقاء أنفسها، بل هي ساكنة في مواضعها الطبيعية. فإن أخذ واحد عن موضعه الطبيعي بالقصر فعند زوال القاصر يتحرك للرجوع لموضعه على استقامة وليس فيه مبدأ يسكن به ولا يتحرك به على غير استقامة. والحركات المستقيمة الموجودة لهذه الأربعة اسطوقسات إذا تحركت للرجوع لمواضعها حركتان: حركة نحو المحيط وهي للنار والهواء، وحركة نحو المركز وهي للماء والأرض. وإذا وصل كل منهما لموضعه الطبيعي سكن"^(٨٨).

وهكذا أثبت الفارابي وجود عناصر أربعة، وبذلك رد على من حاول إثبات وجود عنصر واحد. كما أثبت أن لهذه العناصر كيفيات ليست بصور للاسطوقسات، بل هي أعراض تابعة للصور الحقيقية، لأنها إن كانت صور فإن ذلك ينفي الفعل والانفعال الذي يكون بقوى متضادة لا تنبعث من صورة متفقة، بل تنبعث عن صورة مختلفة وعلى هذا تكون الاسطوقسات كثيرة كما تكون متناهية.

وفي ذلك يقول الفارابي "وإن الأجسام الاسطوقسية توجد فيها قوى مهيأة نحو الفعل وهو الحرارة والبرودة وقوة مهيأة نحو الانفعال السريع والبطيء وهو الرطوبة واليبوسة، وأن القوى الأخرى الفعلية منهما والانفعالية هي كلها تابعة لتلك

الأمر الأربعة الأول، وأنه ليس إلا واحد من هذه الأربعة بصورة للاسطقس، بل هي أعراض تابعة للصور الحقيقية"^(٨٩).

فالحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة هي المبادئ التي بها تفعل الاسطقسات الأول بعضها في بعض، وهي لها كلها كالات، وأن الفاعلة الأولى هي صورتها التي بها ماهيتها. ولكنها ليست هي اسطقسات الأجسام المركبة من حيث تلك الصور، بل من حيث لها هذه الكيفيات الأربع الملموسة، فإنها إنما تفعل بالحرارة وتقبل أفعال غيرها بالرطوبة واليبوسة مختلطين، فالمبادئ التي بها تفعل الأجسام المركبة هي البرودة والحرارة، والمبادئ التي بها تقبل الانفعالات والآثار هي الرطوبة واليبس مختلطة باللذين يوجدان فيها.

كما أن الحرارة تعتبر هي المبدأ الأول الذي يفعل به الجسم المركب فعله، وهي الآلة الأولى غير الجسمانية والمبدأ الأول غير الجسماني بعد الصورة الذي يفعل له الجسم فعله. أما البرودة فهي آلة ثانية غير جسمانية ومبدأ ثان غير جسماني بعد الصورة"^(٩٠).

٢- مذهب في الكون والفساد:

يعرض الفارابي مذهب في الكون والفساد بدقة محكمة بناء على ما توصل إليه من أحكام خاصة بمبادئ الموجودات. فهو قد ذهب إلى القول بأن مبادئ الأجسام ثلاثة فقط: وهي المادة والصورة والعدم (كمبدأ بالعرض)، كما أنه ذهب إلى أن العلة المادية للكون والفساد هي الهيولى القابلة للصور على التوالي أي أن فساد جوهر هو كون جوهر آخر والعكس بالعكس. وعلى هذا فهما صورتان لتحول واحد.

كما أن تمييزه بين الكون والفساد وهو الذي يقع فيه التغير دفعه، وبين المقولات الأربع الأخرى التي تقع فيها الحركة على التدرج. يعد أساساً من الأسس التي يستند إليها في تقرير مذهب في الكون والفساد. فما هي حقيقة مذهب وكيف عرضه؟؟

يبدأ الفارابي أولاً بتعريف كل من الكون والفساد. فالكون هو تركيب ما أو شبهه بالتركيب، أما الفساد فهو انحلال. ويمكن أن نطلق على التركيب الاجتماع، وعلى الانحلال الافتراق.

والتحليل والتركيب لا يكون إلا فى عالم ما تحت فلك القمر أو عالم العناصر، لأنه لا تحليل ولا تركيب فى شىء واحد، بل أقل ما يقع عليه التحليل والتركيب شيئان. ولذلك لا يخضع عالم الفلك للكون والفساد لأنه واحد غير متكرر^(١١).

وتعتبر الاسطقات الطبيعية هى أصول الكون والفساد. فالكون هو حدوث صورة جوهرية فى المادة والفساد بطلانها^(١٢).

فإذا رجعنا إلى نظرية الفارابى فى الحركة لوجدنا أنه يقرر أن التغيير لا يتم إلا بين ضدّين. فيكون من لا وجود إلى وجود وهو الكون، أو من وجود إلى لا وجود وهو الفساد. فإذا تغير الشىء أو انتقل من وجود إلى وجود، أو من حال إلى حال كان هذا حركة. وتكون هذه الحركة فى الكيفية، كأن ينتقل الجسم من كيفية إلى كيفية أخرى كتسخين الماء وتبرده أو استبدال البياض بالسواد "فالاستحالة هى تغير يعرض للجوهر فى كفيته"^(١٣). وقد تكون بزيادة فى الجسم فينمو الجسم أو ينقص ولكن صورته فى الحاليتين تظل باقية.

وقد تكون فى الجسم حركة كمية دون زيادة ونقصان، وكأن يقبل الموضوع نفسه مقداراً أكبر أو أصغر بتخلخل أو تكاثف دون أن يكون هناك انفصال فى أجزائه. كما أن حركة الجسم فى المكان وانتقاله من مكان إلى آخر دون أن يتغير بالنمو ولا بالكيف كان هذا أيضاً حركة وتخضع لما يسمى بحركة النقلة، وهى الحركة الأساسية التى يمكن رد جميع الحركات إليها، إذ تعتبر شرط لحركتى الكم والكيف كما أثبتنا ذلك سابقاً.

وهكذا فمن تقريره لنظرية الحركة وبيان أنواعها يثبت استحالات العناصر نتيجة لتأثير بعضها فى بعض. "هذه المواد الأربع التى هى أصول الكون والفساد قابلة لاستحالة بعضها إلى بعض، والأشياء الكائنة الفاسدة التى تظهر من الأمزجة التى تظهر فيها مع النسب المختلفة التى تعطىها الاستعداد لقبول الخلق المختلفة والصور المختلفة التى بها قوامها"^(١٤).

وعلى سبيل المثال إذا كانت المواد الأرضية مكونة من أربع عناصر هى "الماء والتراب والهواء والنار" وأن كل واحد منها يمثل اتحاد اثنين من خصائص أربع: جاف بارد، رطب وبارد، رطب ودافئ، جاف ودافئ. فإن كل عنصر منها قد يتحول إلى آخر وذلك عن طريق تحول إحدى الخصائص الأساسية إلى نقيضها.

مثلا يتحول الماء إلى أرض عندما يتجمد وإلى هواء عندما يتبخر. وهكذا سائر العناصر فهذه استحالة، وإذا حصلت هذه التحولات في الجوهر وبقي على نوعه فهو فساد^(١٥).

أما كيفية تفسير حركة الطبيعة وحدوث الأشياء فيها. فالفارابي يعرضها بدقة من خلال تشخيصه للعلاقة بين عالم ما فوق فلك القمر، وعالم الكون والفساد. فيقرر أنه نتيجة للطبيعة المشتركة للأجرام السماوية يلزم عنها وجود المادة الأولى المشتركة لموجودات عالم الكون والفساد، وعن اختلاف جواهرها يلزم وجود أجسام كثيرة مختلفة الجواهر، وعن تضاد نسبها وإضافاتها ينتج وجود الصور المتضادة في الموجودات، وعن تبدل متضادات النسب عليها وتعاقبها فيلزم من ذلك تبدل الصور المتضادة على المادة الأولى.

فإذا حدث في ذات واحدة نسب متضادة وإضافات متعاندة في وقت واحد من جماعة أجسام فيها اختلاط في الأشياء ذات الصور المتضادة وامتزاجاتها، فتؤدي هذه الامتزاجات المختلفة إلى حدوث أنواع كثيرة من الأجسام.

لكن هذه الأجسام تخضع عند الفارابي لقانون الترتيب فيحدث أولا الاسطقسات، ثم ما جانسها من الأجسام مثل البخارات وأصنافها مثل الغيوم والرياح وسائر ما يحدث في الجو والأرض والماء والنار، ثم يحدث في هذه الاسطقسات امتزاجات واختلاطات كثيرة متضادة، وبغير تضاد بتأثير القوى التي بها أو القوى التي تفعل بعضها في بعض، أو القوى التي يقبل بها بعضها فعل بعض، ثم بتأثير من الأجسام السماوية فيحدث من اجتماع هذه الأفعال كلها أصناف من الاختلاطات والامتزاجات^(١٦).

فعندما تختلط الاسطقسات بعضها مع بعض ينتج من ذلك أجسام كثيرة متضادة ويسمى ذلك اختلاطا أول.

وعندما تختلط هذه الأجسام المتضادة بعضها مع بعض فقط، وبعضها مع بعض ومع الاسطقسات ينتج من ذلك أجسام كثيرة متضادة الصور. ويسمى ذلك اختلاطا ثانيا.

وعندما يحدث في كل جسم من الأجسام المتضادة الصور، قوى بفعل بها بعضها في بعض، وقوى تقبل بها فعل غيرها فيها، وقوى تتحرك بها من تلقاء نفسها بغير محرك من خارج، ثم تفعل فيها الأجسام السماوية ويفعل بعضها في بعض، وتفعل فيها

الاسطقسات، وتفعل هي في الاسطقسات أيضا، فيحدث من اجتماع هذه الأفعال بجهات مختلفة اختلاطات أخرى كثيرة تبعد بها عن الاسطقسات والمادة الأولى بعدا كثيرا. ولا تزال تختلط اختلاطا بعد اختلاط قبله فيكون الاختلاط الثاني أبدا أكثر تركيبا مما قبله إلى أن تحدث أجسام لا يمكن أن تختلط فيحدث من اختلاطها جسم آخر أبعد منها عن الاسطقسات فيقف الاختلاط^(٩٧).

وهكذا يتوالى ظهور الأجسام عن تلك الاختلاطات وإن كان كل اختلاط يظهر عنه أجسام مختلفة عن الاختلاط الذي بعده، فالمعدنيات مثلا تحدث باختلاف أقرب إلى الاسطقسات وأقل تركيبا ويكون بعدها عن الاسطقسات برتب أقل، أما النبات فيحدث باختلاط أكبر تركيبا وأبعد عن الاسطقسات برتب أكثر، والحيوان غير الناطق يحدث باختلاط أكثر تركيبا من النبات، ثم يحدث الإنسان من الاختلاط الأخير الذي ليس بعده اختلاط.

هذه الامتزاجات والاختلاطات التي تحدث في الأجسام تصبح بها مهياة لقبول النفوس من عالم فوق القمر. يقول الفارابي "وأنه يجب في الاسطقسات بحسب نسبتها من السماويات ومن أمور منبعثة من السماويات أن يحدث فيها امتزاجات مختلفة تستعد بها لقبول النفوس النباتية والحيوانية والناطقية من الجوهر العقلي الآخر، وأن الكون والفساد وغيرهما إنما يكون بقرب العلل وبعدها وذلك هو الحركة"^(٩٨).

وهكذا يفسر الفارابي ظهور الكائنات في عالم الكون والفساد وقد جعلها الفارابي على ضربين:

١- ضرب متشابه الأجزاء.

٢- ضرب مختلف الأجزاء.

فما هي خصائص كل ضرب منهما؟؟

يرى الفارابي أن الموجودات المتشابهة الأجزاء هي التي تحدث بتركيب لا تبقى به ماهية كل واحد من تلك الأجزاء على الوجه الذي كان له، وهو تركيب الامتزاج الذي يحصل بفعل بعض في بعض وانفعال بعض عن بعض. من هذه الأجسام المتشابهة الأجزاء المتكونة عن الاسطقسات: المعادن والأجسام الحجرية وما جانسها.

أما الموجودات المختلفة الأجزاء فهي التي تحدث بتركيب أجسام متشابهة بعضها إلى بعض تركيباً تبقى به ماهية كل واحد من تلك الأجسام محفوظة، وهو تركيب تجاور وتماس. من هذه الأجسام الطبيعية المختلفة الأجزاء: النبات ثم الحيوان^(١١).

وهكذا يبين الفارابي أن هذه المركبات التي تولدت عن العناصر الأربعة قد تكون ذو صورة لا نفس لها ويسمى معدنياً، وذو صورة هي نفس غازية ونامية ومولده للمثل لا حس ولا حركة إرادية له ويسمى نباتاً، وذو صورة هي نفس غازية ونامية ومولده للمثل وحاسة ومتحركة بالإرادة ويسمى حيواناً^(١٢).

وإذا كان الفارابي قد بين لنا كيفية وجود الموجودات والكائنات في هذا العالم الأرضي، فإنه لكي يبين لنا بقاءها ودوامها يعتمد على نظريته في مبادئ الموجودات فكيف ذلك؟؟

يذهب الفارابي إلى أن الموجودات لما كان قوامها من مادة وصورة، وكانت الصورة متضادة، وكل مادة من شأنها أن توجد لها هذه الصورة وضدها، فصار لكل واحد من هذه الأجسام حق واستئصال بصورته، وحق واستئصال بمادته. فإذا كان يحق له الوجود بحسب صورته بقي على وجوده الذي له، وإذا كان يحق له الوجود بحسب مادته فإنه قد يوجد وجوداً آخر مضاداً للوجود الذي له، وإذا لم يكن أن يوجد في هذين معاً في وقت واحد لزم ضرورة أن يوجد في كل واحد منهما مدة ما ثم يتلف ويوجب ضده وهكذا. فليس وجود أحدهما أولى من وجود الآخر، ولا بقاء أحدهما أولى من بقاء الآخر. فكل واحد منهما له قسم من الوجود والبقاء.

وهكذا فالمادة الواحدة لما كانت مشتركة بين ضدين وكان قوام كل واحد من الضدين بها، ولم تكن المادة أولى بأحد الضدين دون الآخر، وفي نفس الوقت فلا يمكن أن توجد لكليهما في وقت واحد، لزم ضرورة أن تعطى تلك المادة أحياناً هذا الضد، وأحياناً ذلك الضد، ويعاقب بينهما فيصير كل واحد منهما كأن له حقاً عند الآخر، ويكون عنده شيء ما لغيره، وعند غيره شيء هو له، وعند كل واحد منهما حق ما ينبغي أن يصير إلى كل واحد من كل واحد^(١٣).

ولكي يتحقق العدل في هذه الموجودات لم يمكن أن يبقى الشيء الواحد دائماً على أنه واحد بالعدد، فجعل بقاءه الدهر كله على أنه واحد بالنوع،

ولكى يبقى الشيء بالنوع فلا بد أن يوجد أشخاص ذلك النوع مدة ما ثم تتلف ويقوم مقامها أشخاص أخرى من ذلك النوع^(١٠٢).

وهكذا ومع ثبات قانون التحول الدائم فى المادة الذى يقرره الفارابى تصبح دلالة الكون تركيباً ما أو شبيهاً بالتركيب، ودلالة الفساد تحليلاً ما أو شبيهاً بالانحلال. وكل ما كان تركيبه من أجزاء أكثر كان زمان تركيبه أطول والعكس بالعكس^(١٠٣).

وهكذا ينتهى الفارابى إلى تحديد الممكنات فى عالم الطبيعة حيث يرى أنها تظهر على نحوين:

١- ممكن يتحقق فيه الشيء أو لا يتحقق وهذا هو المادة بدلالاتها المطلقة.

٢- ممكن يتحقق بذاته أو لا يتحقق بذاته وهو المركب من الاثنين معاً. المادة والصورة.

وأدنى هذه الممكنات مرتبة ما لم يمكن له وجود محصل ولا بواحد من الضدين. وتلك هى المادة الأولى. والتى فى المرتبة الثانية ما حصلت موجودة بصورة ما حصل لها بحصول صورها إمكان أن توجد وجودات متقابلة أيضاً فتصير مواد لصور آخر... ولا تزال هكذا إلى أن تنتهى إلى صور لا يمكن أن تكون الموجودات المتحصلة بتلك الصور مواد لصور آخر فتكون صور تلك الموجودات صوراً لكل صورة تقدمت قبلها وهذه الأخيرة أشرف الموجودات الممكنة، والمادة الأولى أخس الموجودات الممكنة^(١٠٤).

وهكذا سيطرت على الفارابى فى دراسته لمراتب الممكنات فى العالم الطبيعى فكرة الأشرف والأفضل وهى الفكرة التى لازمتها فى مختلف أجزاء فلسفته سواء كانت طبيعية أو إلهية أو سياسية أو أخلاقية. فهو يرى أن كل ما كان أقرب إلى طبيعة المادة الأولى كان أخس وأدنى، وكل ما كان أقرب إلى طبيعة صورة الصور كان أشرف وأسمى. والأشرف عند الفارابى هو كل ما هو أقدم فى ذاته ولا يصح وجود تاليه إلا بعد وجود مقدمه^(١٠٥). وهذا رغم أن الفارابى يذهب إلى أنه لا توجد المادة مفارقة لصورة ما فى وقت أصلاً وهو موقف أرسطوطاليس.

٣- نقد الفارابي لمن أنكر الكون والفساد:

يعتبر مذهب الفارابي في الكون والفساد وقانون التحول الدائم في المادة رداً على من أنكر الكون والفساد، ويقوم نقده أساساً على دحض اعتقادهم بأن البسائط مثل الأرض والماء والنار والهواء "لا تفسد جواهرها ولا شيء منها يوجد من حيث طبيعته، بل إنه مركب من الطبيعة التي ينسب إليها ومن طبائع أخرى. ويرى الفارابي أنهم قد أخطأوا حين فهموا قولنا "غير موجود" على أنه ليست له ماهية أصلاً وبالتالي فلا يمكن أن يصير موجوداً وأن يحصل عنه موجود بالفعل طالما أنه غير موجود وليس له ماهية، ويعلل قولهم ذلك بأنهم رأوا "أن ما يحس أشياء تحدث وتحصل بالفعل، وكان ما يحدث يسبق إلى النفس أنه يحدث عن غير موجود، فاعتقد بعضهم أنه غير موجود، ورأى بعضهم أن هذا يلزم عنه أيضاً محال. إذ كان يلزم أن يكون ما هو الآن موجود حادث الوجود قد كان موجوداً قبل حدوثه، فأبطلوا الكون والحدوث وقالوا أن الأشياء كلها لم تزل ولا تزال وليس فيها شيء يحدث ويبطل" (١٠٦).

وينتهي الفارابي إلى أن هذا الفهم فاسد. لأنهم فهموا أن ما هو لا موجود لا ماهية له أصلاً.

كما أن الفارابي كما مر بنا من قبل قد تعرض بالنقد لمذهب "الجوهر الفرد" ودحض المقدمات التي أستاذ إليها القائلون بأن الجسم يتكون من أجزاء لا يمكن أن تنتهي في القسمة إلى ما لانهاية، بل لابد من وجود جوهر فرد أو أجزاء لا تتجزأ. وقد ذهب أصحاب هذا المذهب إلى أن افتراق الأجزاء هو فسادها واجتماعها هو كونها. ومن هنا فقد كان موقف الفارابي ومن قبله أرسطو من أصحاب المذهب القائل: بأن الطبيعة تنحل إلى وحدات صغيرة هي الدارات إنما يقوم على مذهبها في اعتبار أن المادة الأولى أو الهيولى قد اكتسبت صوراً أربع وهي الكيفيات الأربع "الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة" بحيث نشأ عنها أربعة أجسام بسيطة هي "النار والهواء والماء والتراب" ومنها تتكون سائر الأشياء بحيث تنشأ الأجسام البسيطة نتيجة لالتقاء الكيفيات الأربع الأولى اثنين اثنين. فالنار حرارة ويبوسة، والهواء حرارة ورطوبة، والماء برودة ورطوبة، والتراب برودة ويبوسة (١٠٧).

وهكذا ينقد الفارابى أصحاب مذهب الجوهر الفرد من جهة تفسيرهم للكون والفساد لأن هذا المذهب لا يستطيع تقديم تفسير محدد لتنوع الموجودات فى عالمنا الطبيعى. فهو يقدم لنا وصفا للكون والفساد عن طريق اجتماع الذرات وافتراقها، ولكنه لا يبين المبادئ التى تحكم هذا الاجتماع والافتراق. ورغم صحة نقد الفارابى هذا إلا أننا يمكننا القول بأن مذهبهم والذى تابع فيه أرسطو إلى حد كبير هو بدوره يحمل أخطاءا قد تفوق أخطاء من نقدهم، فقد سبق أن ذكرنا أنه سيطرت على مذهبهم فكرة القوة والفعل، وهى بما تقوم عليه من جدور ميتافيزيقية سبق أن أوضحناها فى دراستى لمبادئ الموجودات الطبيعية عنده، لم توضح لنا عمليات الاستحالة والكون والفساد توضحها يقوم على النظرة الحركية الديناميكية بل تميزت بالتفسير الاستاتيكي الذى ساد معظم أجزاء فلسفته الطبيعية.

رابعاً أثر العالم العلوى فى العالم السفلى:

تلعب الأفلاك والأجرام السماوية دوراً هاماً فى عالم الكون والفساد من حيث أن الحركة الدورية الصادرة عنها فى رأى الفارابى تكون سبباً فى اشتراك العناصر الأربعة فى عنصر واحد، وتباين حركتها تكون سبب اختلاف الصور الأربع وتغيرها من حال إلى حال بسبب تغير المواد الأربع ذاتها ويحدث عن ذلك الكون والفساد^(١٠٨).

وقد سبق أن بينا أن الكون والفساد والاستحالة إذا كانت أمور متبدلة ومتغيرة، وأن لكل متغير أو متبدل سبب، فإن هذا يدل على وجود حركة مكانية مسببة لهذا التغير فهى مقربة الأسباب ومبعدتها، ومقوية الكيفيات ومضعفتها. وقد اتضح لنا ذلك عندما تعرضنا لدراسة الحركة عند الفارابى وأوضحنا أنه يجعل حركة النقلة هى أولى الحركات وأن سائر الحركات تحتاج إليها.

وإذا كانت مبادئ الحركات كلها ترجع إلى الحركة المستديرة، فإن الحركات السماوية المستديرة المقربة لقوى الأجرام العلوية ومبعدتها هى أسباب أولى للكون والفساد، كما أن عوداتها أسباب لعود أدوار الكون والفساد والحركة الحافظة لنظام الأدوار. وفى ذلك يقول الفارابى "ثم تلحق الأجسام السماوية لأجل اختلاف أوضاع بعضها من بعض، ولأجل اختلاف أوضاعها من الأرض، أن تقرب أحياناً من الشئ وتبعد أحياناً، وأن تجتمع أحياناً وتفترق أحياناً، وتظهر أحياناً وتستر أحياناً، ويعرض لها أن تسرع أحياناً وتبطىء أحياناً، وهذه متضادات ليست فى جواهرها ولكن فى إضافاتها بعضها إلى بعض، أو فى إضافاتها إلى الأرض، أو فى إضافاتها إلى الأمرين جميعاً. وعن هذه التضادات التى تلحق إضافتها ضرورة تحدث فى المادة الأولى صور متضادة وتحدث فى الأجسام التى تحت الجسم السماوى أعراض متضادة وتغاير متضادة"^(١٠٩).

وقد أعطى الفارابى مثلاً لذلك بأن النار مثلاً تحتاج فى أن يكون عنها وعن الماء بخار إلى حرارة يتبخر بها الماء، كما تحتاج الشمس فى أن تسخن ما لدينا إلى أن تتحرك هى ليحصل لها بالحركة حرارة فيما لدينا^(١١٠).

ولكن يتردد سؤال هام وهو لماذا لم يكن في استطاعة عالم ما تحت فلك القمر أن يستقل بنفسه وبموجوداته عن تأثير العالم العلوى؟؟
يرد الفارابى على هذا التساؤل قائلا أن الموجودات التى دون الأجسام السماوية فى نهاية النقص فى الوجود، وذلك لأنها لم تعط من أول الأمر جميع ما تتجوهر به على التمام فقد أعطيت جواهرها التى لها بالقوة البعيدة فقط لا بالفعل، أى أنها أعطيت مادتها الأولى فقط ولذلك فهى ساعية أبدا إلى ما تتجوهر به من الصورة، كما بلغ من تأخرها وتخلفها وخساسة وجودها أن صارت لا يمكنها أن تنهض وتسعى من تلقاء أنفسها إلى استكمالاتها إلا بمحرك من خارج. وهنا احتاجت إلى عالم ما فوق القمر. ولم يكن محركها من خارج سوى الجسم السماوى وأجزاؤه ثم العقل الفعال. وفى ذلك يقول الفارابى "ما تحت فلك القمر أعطيت مادتها الأولى فقط. وهى بالقوة ولا يضير إلى استكمالاتها إلا بمحرك من خارج هو الجسم السماوى وأجزاؤه ثم العقل الفعال" (١١).

وهنا يوضح لنا الفارابى مدى احتياج كائنات عالم ما تحت فلك القمر إلى معونة العالم العلوى. ولا شك أن هذا لن يتم إلا وفقا لهذا النظام المحكم الذى وضعه الفارابى والذى بمقتضاه يجعل الله وهو المبدأ الأول يحرك جميع الأفلاك الحركة الخاصة بها، وهو الذى يأمر سائر المبادئ أن تأمر سائر الأفلاك بسائر الحركات. وبهذا الأمر قامت السماوات والأرض. وقد صدرت هذه المبادئ بعضها وفقا لنظرية الفيض التى قال بها الفارابى.

هذا الارتباط بين المبادئ هو الذى يوجب كونها معلولة بعضها عن بعض وجميعها عن المبدأ الأول. وهكذا ونتيجة لقرب هذا الجرم مما لدينا أو بعده واختلاف أوضاعه تحدث الحركات الكائنة الفاسدة وإلا لما أمكن وجود حركة حادثة عن محرك أزلى متحرك أزلى. فالسبب فى وجود كائنات فاسدة بالأجزاء أزلية الكل هو وجود موجود أزلى بالجزء والكل وهو الجرم السماوى (١٢).

وهكذا فهذه الموجودات الممكنة لما لم يكن لها فى أنفسها كفاية فى أن تحفظ وجوداتها على أنفسها التى حصلت عليها، ولا أيضا إن كان لها قسط وجود عند ضدها لم يمكنها من تلقاء أنفسها أن تسعى لاستيفائه، لزم ضرورة أن يكون لكل واحد منها من خارج: فاعل يحركه وينهضه نحو الذى له، وحافظ يحفظ عليه ما حصل له من الوجود.

فالفاعل الذى يحركه، والحافظ الذى يحفظ عليه ما حصل له من الوجود هو الجسم السماوى وأجزاؤه.

وقد بين الفارابى أن الجسم السماوى يفعل ذلك بأوجه مختلفة منها: ^(١١٣)

- ١- أنه يحرك بغير توسط وبغير آلة شيئا منها إلى الصورة التى بها وجوده.
- ٢- أنه يعطى المادة قوة تنهض بها من تلقاء نفسها فتتحرك نحو الصورة التى بها وجودها.

٣- أنه يعطى شيئا ما قوة فيحرك ذلك الشيء بتلك القوة شيئا آخر غيره إلى الصورة التى بها وجود ذلك الآخر.

- ٤- ومنها أنه يعطى شيئا ما قوة يعطى بها ذلك الشيء شيئا آخر قوة يحرك بها ذلك الآخر مادة إلى الصورة التى شأنها أن توجد فى المادة، وفى هذا يكون الجسم السماوى قد حرك المادة بتوسط شيئين. وقد يكون للمادة بتوسط ثلاثة أشياء وأكثر على هذا الترتيب.

ولا تنحصر مهمة الجسم السماوى فى تحريك الموجودات الممكنة فحسب، بل يقوم بمهمة حفظ ما حصل لها من الوجود على أوجه أيضا:

- ١- إما أن يجعل مع صورته التى بها وجوده قوة أخرى وذلك مثل المنى للحيوان الذكر فإنه بهذه القوة يفعل من المواد شبيهه فى النوع.
 - ٢- وإما أن يجعل ما يحفظ به وجوده فى جسم آخر خارج عنه، فيحفظ وجوده بأن يحفظ عليه ذلك الجسم الآخر، فيكون هذا الآخر كالخادم له فى حفظ وجوده. مثال ذلك الأفاعى فإنها آلة للاسطقسات أو خادم فى أن تنتزع من سائر الحيوان مواد الاسطقسات وذلك بأن تحل أنواع الحيوان إليها.
- فهذه الآلات إن كانت مقترنة بالصورة فى جسم واحد آلات غير مفارقة وإن كانت فى أجسام آخر كانت آلات مفارقة ^(١١٤).

ولكن لابد وأن تشير إلى أن تأثيرات الأجسام السماوية لابد وأن يقابلها ما يظهر من تأثيرات قوى كل نوع من أنواع الموجودات، إذ أن تأثيرات الأجسام السماوية ليست ضرورية بل تجتمع مع أفعال آخر قد تضادها وتمنع فعلها، وهى أفعال الأمور الأرضية الكائنة عن جواهرها من طبائع ونباتات وحيوانات وأفعال إرادية للإنسان. فمثلا نجد أن الأجسام السماوية قد تفعل فى الأجسام التى تحتها بسخونة أزيد أو أنقص، فتتبع مقادير تلك السخونة فى تلك الأجسام آثار وصور آخر

وأعراض آخر تتبع تلك الصور والآثار، ولكن قد يحدث أن يعوقها أفعال آخر طبيعية مضادة لها من ذلك أفعال البخارات الباردة التي تنفق في الهواء في ذلك الوقت وأفعال أصناف المياه^(١١٥).

وهكذا بعد أن يبين الفارابي ما للأجسام السماوية من تأثيرات في وجود الاسطقسات وحركتها وحفظها. تساءل هل الأجسام السماوية فيها كفاية في أن يحصل هذا ذا طبيعة، وذاك نفس، وذلك ذا عقل؟؟

يجيب الفارابي على ذلك بأن الأجسام السماوية ليس فيها كفاية دون العقل الفعال في وجود الموجودات التي يحتوى عليها عالم ما تحت فلك القمر. ويقرر أن العقل الأخير (الفعال) يصير سببا للنفوس الأرضية من جهة تعقله للأول، وتصير عنه الاسطقسات من جهة ما يعقله من ذاته بتوسط السماوية ومن أمور منبثقة من السماويات يحدث فيها إمتزاجات مختلفة تستعد بها لقبول النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من العقل الفعال "فالسماوية معدة فقط"^(١١٦).

ويفسر ذلك في شرحه لفلسفة أرسطو طاليس حيث يقول "أنه إلى هاهنا لم يتبين أن الأجسام السماوية أعطت الأجسام الطبيعية سوى الحركة. ولذلك ينبغي أن يفحص أيضا عن جواهر الأجسام السماوية، هل هي طبيعية أو نفس أو عقل أو شيء آخر أكمل من هذا؟ ولكن هذه أشياء خارجة عن النظر الطبيعي وينبغي أن يفحص عنها بوجه آخر غير النظر الطبيعي"^(١١٧).

وبهذا يثبت الفارابي تأثير الأجرام العلوية في جميع العناصر الأرضية بمعاونة العقل الفعال. وهو من خلال هذا التأثير يرد كل ما يحدث في العالم إلى أسباب ضرورة تدرك بالفعل.

وإذا كان الفارابي قد وقع في العديد من الأخطاء ناتجة عن التصور القديم للأفلاك السماوية ذلك التصور الذي أصبح في ضوء العلم الحديث لا أساس له.

خامسا: إثبات كروية الأرض وثباتها في مركز الكون:

وفقا لما تذكره كتب الفلسفة القديمة فإن إثبات كروية الأرض لم يكن أمرا سهلا ميسورا، خاصة وأن المشاهدة الحسية تدلنا على أن الأرض بسيطة مستوية السطح. وقد كان "انكسيما ندروس" من أوائل الفلاسفة الطبيعيين الذين وضعوا فروضا علمية توصلوا بها إلى قصور الأرض على شكل أسطوانى أو مخروطى نسبة قمته لقاعدته ١:٣، وهى غير مرتكزة على حامل بل معلقة فى الفضاء وبفعل ما يشبه الجاذبية. ثم جاء "فيثاغورث" وأثبت كروية الأرض مستندا إلى بعض الحجج، منها أن الشكل الهندسى الكامل هو الشكل الكروى لكمال انتظام أجزائه بالنسبة للمركز، ومنها أن الأجرام السماوية بما فيها الأرض لا يمكن تصورها إلا على هذا الشكل الكامل^(١١٨).

أما "أفلاطون" فقد ذكر صراحة فى "طيماوس" أن العالم مستديرا كامل الاستدارة، حيث جعل الأرض تجارى شكل الكره وقد احتلت منه موقع المركز. وقد اعتمد "أرسطو" فى كتابه "السما والعالَم" استنتاجات طيماوس فأثبت كروية الأرض مستدلا على ذلك ببعض الحجج والبراهين القائمة على الملاحظة والمشاهدة.

وقد انتقلت هذه الحجج فيما بعد مع غيرها من حجج فلاسفة اليونان إلى العرب فاعتمد الكندى والفارابى وابن سينا وغيرهم الكثير منها فى إثبات كروية الأرض^(١١٩).

فالفارابى على سبيل المثال قد قال بكروية الأرض بناء على كروية العناصر كما فعل أرسطو حيث يقول "وشكل كل واحد من الأربعة على مثل الكرة" ويقول أيضا "والعالم مركب من بسائط صائرة كرة واحدة"^(١٢٠) أما أرسطو فيقول "إذا تركنا جزء من المادة لنفسه فإنه يتهاى بهيئة الكرة وإذا كانت الأرض ساكنة فإن شكلها بالتالى يكون كرويا"^(١٢١).

كذلك تابع الفارابى أرسطو فى القول بثبات الأرض وسكونها فى مركز الكون بناء على المبادئ التى توصل إليها. فهى ساكنة لا حركة لها طالما أن صورتها الطبيعية واحدة وحيزها واحد، كما أنه لا عائق لها عن أن تكون فى حيزها الطبيعى، وأنه "أى الجسم" إن كان بسيطا اقتضى حيزا واحدا وشكلا غير مختلف

أجزائه وذلك هو المستدير، ولذلك صار كل واحد من هذه الجواهر ذوات أعظام محدودة وأشكال محدودة وقد تبع ذلك أن يكون المكان الذى لها أفضل الأمكنة حيث يلزم ضرورة أن يكون كل جسم محدود فى مكان محدود^(١٢٣).

ويؤكد الفارابى فى عرضه لفلسفة أرسطو طاليس ثبات الأرض فى موضعها، وهو الوسط بحيث لا يمكنها أن تتحرك عن الوسط أى ليس لها بجملتها انتقال عن مكانها ولا فى مكانها، ويستدل على ذلك بحركة العناصر إذ يقول ... ويلزم أن تكون الأجسام المتحركة بالحركة المكانية التى أبسط ما تكون ثلاثة: فتتحرك حول الوسط، ومتحرك إلى الوسط، ومتحرك من الوسط" ثم يعقب بقوله "والجسم الذى فى الوسط وهو الأرض تجتمع فيه جميع الاسطوانات على أن الأمر الذى بين بالمشاهدة"^(١٢٣). وهكذا فالأرض كما يرى الفارابى ثابتة فى الوسط وتدور حولها تسعة أفلاك "والأجسام السماوية كثيرة وهى تتحرك باستدارة حول الأرض أصنافا من الحركات كثيرة"^(١٢٤).

وبذلك يكون الفارابى قد أنكر حركة الأرض حول محورها متابعا فى ذلك أرسطو وعنه انتقلت إلى سائر المتكلمين والفلاسفة^(١٢٥).

ورغم أن العلم الحديث بنتائج التى توصل إليها والتى استغرقت قرونا طويلة قد أثبت خطأ نظرية الفارابى ومن قبله أرسطو، حيث لم تعد الأرض هى مركز العالم لأنها ليست سوى واحدة من الكواكب السيارة العديدة التى تدور حول الشمس، أقول رغم خطأ هذه النظرية من زاوية العلم الحديث إلا أننا لا نكون منصفين إذا أثبتنا خطأ نظريته فى ضوء النتائج التى وصل إليها علم الفلك الآن.. فلم تكن الدراسات التجريبية أو الآلات قد تطورت بهذا الشكل، ولا يمكن القول بأنه بالنسبة لفلاسفة العرب كان يمكنهم سبق عصرهم بقرون عديدة، إذ أن المحاولات التى قام بها العلماء لإثبات حركة الأرض من أيام "كوبرنيكوس" ثم "جاليليو" ثم "نيوتن" باكتشافه قوانين التناقل العام وأخيرا فوكهول عام ١٨٥١م بالتجربة التى أجراها فى فرنسا والتى انتهت إلى تغيير فكرتنا عن الأرض وأهميتها فى النظام الكونى.

أقول هذه المحاولات قد استغرقت الكثير من الوقت والجهد حتى وصلت إلى ما وصلت إليه الآن^(١٢٦).

سادسا: العالم واحد متناه:

أثبت الفارابي سابقا أن عالم الأفلاك يختلف بخصائصه وأحكامه عن عالم الكون والفساد بحيث نجد هذا الاختلاف يتركز بصورة أساسية في عدم التغير والثبات الذي في الأجسام الفلكية، بينما نجد التحول والتغير في الأجسام العنصرية وبحيث ترتب على هذا الفارق أن حركة الفلك اتسمت بأنها الحركة الدائرية لأن مضمونها هو العودة إلى نقطة الانطلاق. من حيث أن حركة الجسم المستديرة هي دورانه على نفسه حول مركزه. فهي لا توجب انتقاله في المكان، كما لا توجب فيه تحولا كيفيا. بينما نرى عكس ذلك العناصر إذ أن حركتها المستقيمة تقتضي الانتقال في المكان والتحول الكمي والكيفي. فهي إذن توجب تغيرا في الأجسام. وقد ترتب على هذا الفارق بين الأجسام الفلكية والأجسام العنصرية الاختلاف بين النوعين في البساطة والتركيب ترتب عليه اختلاف في الشكل بينهما كما أثبتنا. فتميزت الأولى بالبساطة والشكل الكروي، وتميزت الثانية بالتركيب والأشكال المختلفة من دائرية ومستقيمة، وبينما كانت الأجسام الفلكية حركتها وزمانها "مبدعة" أي أزلية، كانت الأجسام الأرضية وحركاتها وزمانها كائنة فاسدة أي حادثة غير أزلية^(١٢٧).

ورغم هذا الاختلاف والتباين الواضح الذي أثبتته الفارابي بين العالمين "العالم العلوي، والعالم السفلي" إلا أنه يؤكد أن العالم واحد ويقول: "لا عالم غير هذه الكثرة المجتمعة من الأجرام السماوية والاسطقسات الأربعة"^(١٢٨).

ولقد حاول الفارابي من أجل إثبات هذه الواحدة والاتصال إيجاد روابط بينهما، محاولا هدم ما كان في الأنظمة الفلسفية المثالية القديمة والوسيط من فواصل حاسمة بينهما تمثلت في إثباتهم وجود الخلاء، والأجزاء التي لا تتجزأ ولا نهاية لها وتتحرك في هذا الخلاء بحيث ترتب على قولهم هذا أنه: إذا كانت هذه الأجزاء تتحرك حركات غير محددة، ويعرض عن حركاتها أن تجتمع في احياز لا نهاية لها ولا يمكن إحصائها، فإن اجتماعها هذا يكفي أن يؤدي إلى ائتلاف في هيئات وعوالم كثيرة. وبذلك لا يكون العالم واحدا^(١٢٩).

رفض الفارابي هذا وأثبت أن العالم واحد بناء على فكرته في المكان الطبيعي للأجسام فهو يذهب إلى أن للسماء الإحاطة، وللأرض الحيز الوسط من

الإحاطة، يلي ذلك حيز الماء ثم حيز الهواء ثم حيز النار^(١٢٠). وبناء على أن لكل جسم مكانه الطبيعي الذي لا يخرج عنه إلا بالقسر، فلا يمكن أن يكون هناك عنصر ما كالتراب أو الماء مثلاً في عالم ونفس العنصر في عالم آخر، إذ أن هذا يؤدي إلى وجود خلاء بينهما. وهو قد نفى القول بالخلاء. ويكون من الصحيح القول بأن العالم واحد وأن عناصره مرتبة كل منها في موضعه الطبيعي "ويلزم ضرورة أن يكون جسم يتحرك باستدارة محيطاً بسائر الأجسام الأخرى ولا خلاء به أصلاً وأن يكون ما داخل ذلك الجسم أجساماً متصلة ومماسية إذ كان ليس فيما بينها خلاء أصلاً فسمى الجملة التي تحتوى على جميع الأجسام المتصلة أو المماسية العالم"^(١٢١).

"كما يثبت الفارابي واحدية العالم بناء على نظريته في مبادئ الموجودات، وإذا أخذنا في اعتبارنا تمييز الفارابي بين الصورة النوعية والصورة الجسمية كما أوضحنا سابقاً، لا تضح لنا مدى الاتصال بين العالمين من جهة الصورة، كما أن هذا الاتصال واضح أيضاً من جهة المادة بعد أن أصبحت تعنى عنده قابلية للتشكل والامتداد بشكل عام سواء أن ذلك في الأجسام الأرضية أو الأجسام الفلكية. فلم تعد المادة مبهمة كما كانت عند أرسطو بل تحددت بالامتداد الذي هو أساس التشكل بالصورة الجسمية ويؤكد الفارابي ذلك بقوله "ويشاركه الإنسان في المادة"^(١٢٢) أي يشارك الأجسام السماوية في تكونه من المادة الأولى، كما بين التشابه بينهما بقوله: "وأن الأجرام السماوية وإن كانت مشاركة للاسطقسات والكائنات في كون كل واحد منها ذا مادة وصورة، فإن مادة السماويات مخالفة لمادة الاسطقسات والكائنات. كما أن صور تلك مخالفة لصور هذه وأنها تشترك في الجسمية لأن الأبعاد الثلاثة فيها مفروضة"^(١٢٣).

وهكذا تسنى للفارابي إثبات وحدة العالم وعنه انتقلت إلى سائر الفلاسفة الذين جاءوا بعده وخاصة ابن سينا، وابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد إذ نجد عندهم بعض الأفكار التي تكشف عن تأثيرهم بالفارابي الفيلسوف والذي اهتم بالبحث في الفلسفة الطبيعية وخاصة إذا وضعنا في اعتبارنا اطلاعه الواسع على فلسفة أرسطو الطبيعية وأسبقيته على هؤلاء الفلاسفة.

تعقيب

تبين لنا فيما سبق كيف كان الفارابي مهتما اهتماما كبيرا بالبحث في الفلسفة الطبيعية، صحيح أنه كان متأثرا بالفلاسفة الذين سبقوه، أي فلاسفة اليونان، ولكن الصحيح أيضا أن الفارابي قد وضع بصماته البارزة على مجال الفلسفة الطبيعية. لقد كان مضيفا تارة، حاذفا تارة أخرى، وكانت لديه القدرة على الاطلاع على كثير من الآراء، ولكنه أضاف إلى ذلك قدرة كبيرة على الهضم، والاطلاع على العديد من الأفكار، ثم الصهر لهذه الأفكار بحيث تبدو وكأنها لم تكن مجرد نقل عن آراء السابقين. ومن هنا تحدثت معالم الشخصية الفارابية والمنهج الفارابي في تناوله لمسائل الطبيعية وأيضاً لمسائل الإلهيات كما سيتضح لنا في تناولنا لموضوعات الفلسفة الإلهية.

وقد وضع لنا كيف فسر الفارابي علم "الطبيعة" بمبادئ علم "ما بعد الطبيعة" فتداخلت المجالات الفيزيائية مع المجالات الميتافيزيقية في أكثر الموضوعات التي تناولها بحيث شاب بعضها الغموض والخلط والاضطراب كأفكاره حول مبادئ الموجودات الطبيعية، وفكرة القوة والفعل وغيرها من الأفكار والمباحث سواء في المجال الطبيعي أو المجال الإلهي. مما يؤكد لنا أن الميتافيزيقا قد ألقت بظلالها على فلسفة الطبيعة عنده.

ولو كان الفارابي قد أدرك أن العلم الطبيعي لا بد له من بحث الأمور الجوهرية الخاصة به حتى ما يبدو أنه متعلق في ظاهرة بالأمور الإلهية، لكان هذا أجدى وأنفع للعلم الطبيعي، ولتقدم خطوات نحو الاستقلال النسبي عن الفلسفة بمعناها الميتافيزيقى.

ولكن في ضوء هذه النظرة المتكاملة نحو الفكر الفلسفى فى الإسلام، والنظر إلى الحقيقة الفلسفية على أنها واحدة يصبح من الضرورى بل من المنطقى التلازم والترابط بين الفلسفة الطبيعية، والفلسفة الإلهية بحيث يؤدى هذا التلازم فى نهاية الأمر إلى قيام العلاقة والتداخل بين البدء والنهاية.

وهكذا فمن دراسة الفارابي لمبادئ الموجودات الطبيعية، وبيانها لطبيعة العلاقة بينهما من حيث استحالة تعرى الهيولى عن الصورة والصورة عن الهيولى،

وأيضاً استحالة سبق أحدهما للآخرى في الزمان فهما مبدعان ومبدعهما يتقدم الكل بالذات. من ذلك يصل الفارابي إلى إثبات أنهما محدثان بالذات قديمان بالزمان. إذ رأى الفارابي أنهما يفيضان بلا زمان عن العقل العاشر وبتأثير الأفلاك العليا في العالم السفلي. وينتهي من ذلك إلى إثبات قدم العالم أو الحدوث الزماني. وهو في ذلك يفترق عن أرسطو الذي يرى قدم الهيولى والصورة. بالتالي يثبت قدم العالم ذاتاً وزمناً.

وحين أراد الفارابي إثبات أزلية العالم الأعلى وهو "عالم العقول والأفلاك" أضاف إلى هذا العالم بعض التصورات الميتافيزيقية كإضافته صفة الحركة الدائرية المستمرة له، واعتبار عنصره مادة أثيرية وهي غير خاضعة لكون ولا فساد لأنها مبدعة لهذه الحركة الدائرية بزمان لا أول له ولا آخر. بينما نجده قد سلب هذه الحركة الدائرية عن عالم ما تحت فلك القمر أو العالم السفلي، كما جعل عناصره خاضعة لعوامل الكون والفساد.

وعندما تناول الفارابي موضوع "الحركة" واعتبرها انتقال من حال القوة إلى حال الفعل بحيث يظهر الشيء إلى حيز الوجود. أكد الفارابي أن هذا الإمكان في الانتقال من حال إلى حال عائد إلى عملية واهب الصور وهو "الله" بواسطة العقل الفعال. وهنا يبدو كيف أقحم الفارابي الميتافيزيقا في دراسته لموضوع من موضوعات الطبيعيات مما أدى إلى الخلط والاضطراب وعدم وضوح الرؤية.

ورغم اهتمام الفارابي بنظرية السببية وبيانه العلاقة بين الأسباب ومسبباتها، إلا أنه لم يحاول الاستفادة من هذه النظرية في تفسير ظواهر الكون، بل نحا بها نحواً ميتافيزيقياً حيث أثبت وجود سبب الأسباب وهو الله (تعالى). ليس هذا فحسب بل إن تركيزه على القول بالعللة الغائية كعللة رابعة من علل الموجودات الطبيعية والوصول من ذلك إلى سبب لهذه الغائية، سرعان ما نجده يعمم أفكار العناية والغائية بحيث يبدو الكون كله مظهراً لعناية الخالق به، فكان ذلك دليلاً عنده على وجود الله بالإضافة إلى استناده إلى دليل كوني يعتمد على بيان استناد الظواهر الأرضية إلى ظواهر علوية، وفي كل ذلك ما يشهد بوجود إله خالق مسبب لهذا الكون بكل ما فيه.

كما لا يمكننا إنكار أن نظرية "الفيض أو الصدور" رغم أنها تفسر عملية الخلق وظهور الكثرة عن الواحد - وهي من هذه الناحية جزء من مباحث

الإلهيات- إلا أن مجال هذه النظرية كما سيتضح لنا يمتد إلى الجانب الرياضى من العلم الطبيعى خاصة ما يتعلق بقضايا الفلك وحركات الكواكب ونفوسها، والتي فسرت بنحو من العقلانية التقليدية فى تناول الفارابى لها. فالنظرية لا يمكن إضافتها إلى العلم الطبيعى فحسب لأنها جزء أساسى من مباحث الإلهيات يبين علاقة الله (تعالى) بالكون.

هذا بالإضافة إلى أن "نظرية الاتصال" التى قال بها الفارابى ورغم أن أبعادها المعرفية والميتافيزيقية واضحة تمام الوضوح نظرا لوجود "العقل الفعال" كمبدأ روحى مستقل موجود خارج الإنسان يولد بتأثيره على الإنسان معرفة جواهر الأشياء، إلا أن نظرية الاتصال عنده تلتحم بنظرته الشاملة عن الكون مادام هذا العقل الفعال فى مفهومه هو العقل العالمى الذى يعتبر الحلقة الأخيرة من سلسلة فيض العقول الكونية (أو هو عقل عالم ما تحت فلك القمر عقل الكون والفساد) وفى هذا العقل الكونى تنحصر أشكال أشياء العالم المادى، وباتصال العقل الفعال بالفعل الإنسانى الكامن يكسب الأخير أشكال التفكير لمعرفة جوهر الأشياء. وهذا يعتبر دليل آخر على ارتباط الجانب الطبيعى بالجانب الإلهى فى فلسفته.

فإذا نظرنا إلى مشكلة النبوة والتى تعتبر من أخص خصائص مباحث الإلهيات، والتى تناولها الفارابى بالبحث والدراسة نجد أنه أقام رأيه فيها على دعائم من علم النفس، إذ أن الفارابى يفسر النبوة تفسيرا سيكولوجيا حيث يجعل الاتصال بالعالم الروحى أو العقل الفعال ميسورا لمن يملك مخيلة قوية تمكنه من إدراك الحقائق سواء كانت فى صورة الوحي أو الرؤيا الصادقة. كما أنها ميسورة أيضا لدوى العقول المستنيرة والهمم البارزة، وكلنا يعرف أن المخيلة والعقل هما من قوى النفس الناطقة، وهى من هذه الناحية لها علاقة بالبدن أولها علاقة بأحوال المادة وحركاتها. فهى صورة البدن وحركته بالتالى فهى جزء من الطبيعيات وقد جعلها من الأقسام التى يهتم ببحثها العلم الطبيعى.

على أن الفارابى فى دراسته للمجالات النفسية قسمها إلى قسمين: قسم يدخل فى المجال الطبيعى يدرس فيه أنواع النفس وكذلك الحواس المختلفة والحس المشترك والتخيل والعقل... إلخ، وقسم آخر هو أقرب إلى مجال الميتافيزيقا يجعل محور دراسته أساسا البرهنة على حقيقة النفس ومصيرها بعد الموت.

وأود أن أشير إلى أن دراستنا للمجالات النفسية هنا لن تكون بصورة موسعة إلا بقدر ما أحتاج إليه في تفسير أمر من الأمور، كتناولي للعقل ومراتبه حين حديثي عن نظرية الاتصال، وكذلك تناولي للمخيلة كقوة من قوى النفس حين تناولي لموضوع النبوة.

وأخيرا أود أن أشير إلى أن الفارابي وهو أول فيلسوف يتناول هذه المسائل بالبحث والدراسة كان متأثرا إلى أبعد حدود التأثير بظروف عصره، ذلك العصر الذي شاعت فيه نزعة التوفيق والتقريب بين النظريات والخروج من ذلك بمذاهب متوسطة، فظهرت الأشعرية لتوسطها بين أصحاب العقل وأصحاب النقل، وصادفت الشافعية نجاحا لتوسطها بين الحنفية والمالكية، وجاء الفارابي وبذل جهدا جبارا للجمع والتوفيق بين مذاهب المتقدمين ونظرياتهم المتباينة، ولم يكتف بذلك بل راح يؤكد أن الفلسفة واحدة، وأن الحقيقة الفلسفية غير متعددة مهما تعددت المذاهب وتباينت الآراء، وسواء أكانت الفلسفة طبيعية أم إلهية فإن الهدف واحد وهو: "معرفة الخالق تعالى، وأنه واحد غير متحرك وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء وأنه المرتب لهذا العالم بجوده وحكمته وعدله" فلا فرق بين معرفتنا له عن طريق دليل كوني أو عن طريق عقلي منطقي أو عن طريق قلبي إيماني. فالحقيقة واحدة لأن منبعها واحد.

المصادر والمراجع

- ١- إحصاء العلوم ص ٩٦.
- ٢- عيون المسائل ص ٢٥-٢٦.
- ٣- إحصاء العلوم : ص ٨٥-٨٦ (وهذا التقسيم لعلوم الهيئة ليس بنادر عند المتأخرين فنجدده مثلا عند "الأنصارى الألفانى" فى كتاب "إرشاد القاصد إلى أسن المقاصد" غير أن الأنصارى أضاف وجها رابعا إلى الوجوه الثلاثة التى ذكرها الفارابى وهو بيان مقادير أجرام الكواكب وأبعادها ومسافة أفلاكها، وإن كان هذا داخلا فى الوجه الأول عند الفارابى) كارلونيلىنو. علم الفلك وتاريخه ص ٢٤.
- ٤- هذه الرسالة نشرت ضمن كتاب نصوص فلسفية تحقيق د. عثمان أمين ص ٦٠-٦١ (ونلاحظ أن الفارابى يلخص فيها رأيه فى الأحكام النجومية بأنها اسم مشترك يقع على ثلاثة أمور لا تشترك إلا فى الاسم. أولها أمور ضرورية موجودة أبدا هى أجرام الكواكب وأبعادها وهو جزء من علم التعاليم، والثانى أمور ممكنة على الأكثر وهى تأثيرات أمكنة الكواكب فى كفيات الطبيعة الأرضية إذا لم يمنعها مانع كتسخينها مثلا. وهو جزء من علم الطبيعة، والثالث أمور منسوبة إلى الكواكب بالظن والوضع وبطريقة الاستحسان والحسبان وهذه أمور اتفاقية ليست لها أسباب معلومة ولا سبيل إلى أن تعلم وتضبط ولا تنفع فيها التجارب "انظر أيضا: د. محسن مهدى. التعاليم والتجربة فى التنجيم ص ٢٦٦: ص ٢٦٧ (ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية).
- ٥- التعليقات : ص ٢٢ وانظر أيضا : كارلونيلىنو. علم الفلك ص ٢٣-٢٤.
- ٦- د. محسن مهدى: التعاليم والتجربة والتنجيم. ص ٢٦٦ (ضمن الفارابى والحضارة).
- ٧- د. على سامى النشار: "الأصول الأفلاطونية" فيدون ص ١٩٠ - ١٩١، أفلاطون الجمهورية الكتاب السابع ص ٢٦٦ - ٢٧٤، د. مصطفى النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون ص ١٣٠، هانزريشنيباخ. نشأة الفلسفة العلمية: ص ٣٨-٤٠ ترجمة د. فؤاد زكريا.
- ٨- كارلونيلىنو: علم الفلك ص ٢٦٠-٢٦١.
- ٩- مبادئ الموجودات: ص ٣١، آراء أهل المدينة ص ١٩ وانظر أيضا "سارتون. تاريخ العلم: ج ٣ ص ٢٢٤-٢٢٥.
- ١٠- عيون المسائل: ص ٣٧، الدعاوى القلبية: ص ٧، كارلونيلىنو: علم الفلك ص ٢٦٣، فلوطرخس. الآراء الطبيعية ص ١٢٨-١٢٩ (ضمن أرسطو عند العرب).

- ١١- فصوص الحكم: ص ٣٧.
- ١٢- د. عبد الرحمن بدوي. أفلوطين عند العرب ص ٨٥،
Duhem, Le Systeme du mond, IV, 447.
- ١٣- خليل الجبر: تاريخ الفلسفة العربية ج٢ ص ١١٧-١١٨.
(E.) Gilson, History of Christian Philosophy, P. 197.
- ١٤- الغزالي: المنقذ من الضلال ص ٢٢.
- ١٥- الشيخ مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٦٤.
- ١٦- رسائل الكندي الفلسفية: الرسالة المذكورة ص ٢١٩-٢٢٠ وانظر أيضا رسالة في أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة ص ٤٥-٤٦.
- ١٧- د. محسن مهدي: التعاليم والتجربة في التنجيم ص ٢٦٨.
- ١٨- رسائل إخوان الصفا: الرسالة السابعة ج١ ص ١٩ من القسم الثاني.
- ١٩- ديلاسي أوليري: الفكر العربي ومكانه في التاريخ ص ١٤٤.
- ٢٠- المرجع السابق: ص ١٣٥.
- ٢١- د. عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٢٥٥ وانظر أيضا:
الطوسي: شرح الإشارات والتنبيهات عن القسم الطبيعي ص ٢٨٦.
(*)- انظر: رسالتنا للماجستير (ابن باجة وآراؤه الفلسفية) باب الطبيعيات.
- ٢٢- د. عاطف العراقي. الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل ص ٨١.
- ٢٣- عيون المسائل ص ٢٥-٢٨ وانظر أيضا د. عاطف العراقي: الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل ص ١٠١-١٠٢.
- ٢٤- ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة ج٢ ص ٨٨٥-٨٨٦.
- ٢٥- د. عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ص ٢١٣-٢٢٤.
- ٢٦- موسى بن ميمون: دلالة الحائرين ج١ ص ١٨٧-١٨٨، الفارابي آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٥٣، انظر أيضا د. جعفر آل ياسين. فيلسوفان رائدان ص ١٨٣، عبد المجيد الغنوشي: الأسس النشكونية ص ١٠٣-١٠٤ (ضمن الفارابي والحضارة الإنسانية).
- (*)- نلاحظ أن الفارابي وضع المادة أو الهيولي ضمن موجودات العالم العقلي. وهذا يدل على أن الهيولي هنا هي هيولي أولى أو هيولي كلية لكل أنواع المواد وكأنها فكرة عن الهيولي بوجه عام، وليست الهيولي المتشخصة المتعينة. وهنا تبدو نزعتة التوفيقية بين أفلاطون وأرسطو في فكرتهما عن الهيولي الأولى أو عن المادة القابلة على التوالي.

- ٢٧- الفارابي: مبادئ الموجودات ص ٣١، عيون المسائل: ص ٢٤، د. عاطف العراقي: ثورة العقل ص ١٠٩-١١٢. دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ١٦٣-١٦٥.
- ٢٨- مبادئ الموجودات: ص ٣١-٣٢ رسالة زينون: ص ٦، آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٢٤-٢٥، د. محمد البهي الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي هامش ص ٢٤٠، د. جعفر آل ياسين. فيلسوفان رائدان ص ١٧٧.
- ٢٩- مبادئ الموجودات: ص ٣١، د. عاطف العراقي: ثورة العقل ص ١١٠-١١١.
- ٣٠- مبادئ الموجودات: ص ٥٨.
- ٣١- د. ماجد فخري: الفكر الأخلاقي العربي ج ٢ ص ٨٠.
- ٣٢- الفارابي: فلسفة أرسطو طاليس ص ٩٩-١٠٠.
- ٣٣- د. جعفر آل ياسين: فيلسوفان رائدان ص ١٧٧.
- ٣٤- الفارابي: فصول منتزعة ص ٧٨.
- ٣٥- مبادئ الموجودات: ص ٣٣-٣٤.
- ٣٦- المرجع السابق: ص ٤١.
- ٣٧- آراء أهل المدينة: ص ٣٣.
- ٣٨- أرسطو طاليس في السماء والعالم: ص ١٣٤، د. عبد الرحمن مرحب: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية: ص ١٧٤-١٧٦.
- ٣٩- مبادئ الموجودات: ص ٦٥ وانظر أيضا موسى بن ميمون: دلالة الحائرين ج ٢ ص ٢٦٠.
- ٤٠- مبادئ الموجودات: ص ٤٢.
- ٤١- الدعاوى القلبية: ص ٨، عيون المسائل: ص ٢٨ وانظر أيضا ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٢٨.
- ٤٢- التعليقات: ص ١٥.
- ٤٣- مبادئ الموجودات: ص ٥٥.
- ٤٤- المرجع السابق: ص ٥٥-٥٦.
- ٤٥- الدعاوى القلبية: ص ٨، عيون المسائل: ص ٢٨.
- ٤٦- التعليقات: ص ١٤.
- ٤٧- فلسفة أرسطو طاليس: ص ١٠٥ وأيضا.
- (E.) Gilson, History of Christian Philosophy, P. 197.
- ٤٨- الدعاوى القلبية: ص ٨.

- ٤٩- عيون المسائل: ص ٢٦.
- ٥٠- رسالة للفارابي في الرد على يحيى النحوي: ص ١٠٨-١٠٩.
- ٥١- آراء أهل المدينة: ص ٥ وأيضاً ص ٢٦، رسالة في الرد على يحيى النحوي: ص ١٠٨.
- ٥٢- آراء أهل المدينة: ص ٩.
- ٥٣- الدعاوى القلبية: ص ٧، عيون المسائل: ص ٢٧.
- ٥٤- الدعاوى القلبية: ص ٧.
- ٥٥- المرجع السابق: ص ٨، عيون المسائل: ص ٢٨.
- ٥٦- ابن سينا: الشفاء. الطبيعيات. ن ٢م ١ ف ١ ص ١٦٢ وانظر أيضاً د. عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية ص ٣٦٠.
- ٥٧- عيون المسائل: ص ٢٨.
- ٥٨- الدعاوى القلبية: ص ٨.
- ٥٩- آراء أهل المدينة: ص ٣٧.
- ٦٠- التعليقات: ص ٢١.
- ٦١- الدعاوى القلبية: ص ٧.
- ٦٢- آراء أهل المدينة: ص ٣٥.
- ٦٣- مبادئ الموجودات: ص ٥٦، آراء أهل المدينة: ص ٣٤-٣٥.
- ٦٤- آراء أهل المدينة: ص ٣٦.
- ٦٥- التعليقات: ص ١٥.
- ٦٦- إثبات المفارقات: ص ٦.
- ٦٧- أرسطوطاليس في السماء والآثار العلوية: ص ١٩٥.
- ٦٨- الدعاوى القلبية: ص ٦ وانظر أيضاً عيون المسائل: ص ٢٨ ود. عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية: ص ٣٦٢.
- ٦٩- مبادئ الموجودات: ص ٣٤.
- ٧٠- ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٣٦.
- ٧١- آراء أهل المدينة: ص ٣٣.
- ٧٢- المرجع السابق: وأنظر أيضاً ابن سينا: رسالة في الأجرام العلوية ص ٥٦.
- ٧٣- رسالة الفارابي في الرد على يحيى النحوي: ص ١١٠.
- ٧٤- جواب مسائل سئل عنها: ص ٦٥ وانظر أيضاً أرسطو في السماء والآثار العلوية ص ١٧٧.
- ٧٥- التعليقات: ص ٨-٩.
- ٧٦- رسالة للفارابي في الرد على يحيى النحوي: ص ١١١.

(*)- الاسطقس: لفظ يونانى بمعنى الأصل أو العنصر البسيط الذى تتألف منه الأجسام المركبة كالحجارة والجذوع التى منها يتركب القصر، وكالحروف التى يتركب منها الكلام، وكالواحد الذى منه يتركب العدد. والاسطقسات الأربعة عند القدماء هى. النار- الماء- الأرض- الهواء. وتسمى أيضا العناصر "انظر. الشريف الجرجانى: التعريفات ص ٢١، أيضا ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٣١.

٧٧- فلسفة أرسطوطاليس: ص ٩٩ وأيضاً إحصاء العلوم: ص ٩٦.

٧٨- مبادئ الموجودات: ص ٥٨.

٧٩- آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٢٧-٢٨.

٨٠- عيون المسائل: ص ٢٨.

٨١- الدعاوى القلبية: ص ٩.

٨٢- عيون المسائل: ص ٢٨.

٨٣- الدعاوى القلبية: وولتر ستيس تاريخ الفلسفة اليونانية: ص ٢٤٢، ص ٢٤٣.

٨٤- عيون المسائل: ص ٢٨، الدعاوى القلبية: ص ٨.

٨٥- رسالة الفارابى فى الرد على يحيى النحوى: ص ١١١-١١٢.

٨٦- المرجع السابق: ص ١١٢-١١٣.

٨٧- رسالة الفارابى فى الرد على يحيى النحوى: ص ١١٣.

٨٨- موسى بن ميمون: دلالة الحائرين ج ١ ص ١٨٦-١٨٧.

٨٩- الدعاوى القلبية: ص ٨.

٩٠- رسالة الفارابى فى الرد على جالينوس: ص ٤٤-٤٥.

٩١- جواب مسائل سئل عنها: ص ٥٢.

٩٢- الدعاوى القلبية: ص ٩.

٩٣- جواب مسائل سئل عنها: ص ٥٨.

٩٤- عيون المسائل: ص ٢٨-٢٩، الدعاوى القلبية: ص ٩.

٩٥- عيون المسائل: ص ٢٨.

٩٦- آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٣٨.

٩٧- المرجع السابق: ص ٣٩-٤٠.

٩٨- الدعاوى القلبية: ص ٥.

٩٩- آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٤٠.

١٠٠- الدعاوى القلبية: ص ٩.

١٠١- آراء أهل المدينة: ص ٤٧.

- ١٠٢- آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٤٣. وقد حاول بعض الباحثين المحدثين تفسير مذهب الفارابي في الكون والفساد تفسيراً مادياً بحثاً يعتمد على أن التغيرات التي تحدث في العالم الأرضي تحدث وفق مبدأ الصراع بين المتناقضات من الموجودات معتمداً على قانون ديالكتيكي متطور. بحيث يعتقد بديمومة وجود المادة الأساسية التي انبثقت عنها الأجسام المتغيرة، وأن هذا التغير يتم بعيداً عن تأثير العلة الأولى، حيث أن بقاء المادة وتجدد وجودها وتحولها وامتدادها وتطورها ليس مرده الإرادة الإلهية، بل قانون ديالكتيك العلاقة الداخلية بين المادة والصورة. وأن المادة أزلية لأنها منذ الأزل متحركة ضمن عملية ذاتية مستمرة تنتقل من حلقة إلى حلقة حتى وجود العالم الطبيعي. انظر: علي حسين حسن الجابري. قراءة معاصره لمدينة الفارابي الفاضلة. مجلة زانكو العلمية العدد ٣ ص ٢-٦ وانظر أيضاً حسين مروه: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ج٢ ص ٥٠١ - ٥٠٤.
- وفي حقيقة الأمر: فإننا لسنا ضد حركة تحديث الفكر الإسلامي ولكننا ضد إسقاط الأفكار والنظريات الحديثة المعاصرة على أفكار العصور الوسطى ونظرياتها، ومن الخطأ أن نؤول أفكار الفارابي ونظرياته بحيث تظهر كأفكار حديثه لأن الكثير من أفكاره قد لا يكون لها في ذهنه ما تحمله من دلالات في عصرنا الحديث، ومن هنا كانت تلك المحاولة خاطئة في دعائها وأهدافها.
- ١٠٣- جواب مسائل سئل عنها: ص ٥٢.
- ١٠٤- مبادئ الموجودات: ص ٥٨.
- ١٠٥- التعليقات: ص ٣.
- ١٠٦- الحروف ص ١٢٢.
- ١٠٧- رسالة الفارابي في الرد على جالينوس: ص ٤٤-٤٥ وانظر أيضاً ابن سينا: الشفاء الطبيعيات: ن ٣١ ف ٤ ص ١٩٨ انظر أيضاً. د. عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية: ص ٣٧٧-٣٨٦.
- ١٠٨- عيون المسائل: ص ٢٥-٢٦.
- ١٠٩- مبادئ الموجودات: ص ٥٥-٥٦، آراء أهل المدينة: ص ٣٥ - ٣٦.
- ١١٠- آراء أهل المدينة: ص ٢٠.
- ١١١- مبادئ الموجودات: ص ٥٤ - ٦٠.
- ١١٢- المرجع السابق: ص ٥٥-٥٦ وأيضاً رسالة زينون: ص ٦.
- ١١٣- مبادئ الموجودات: ص ٦٠-٦١.
- ١١٤- مبادئ الموجودات: ص ٦١-٦٢، آراء أهل المدينة: ص ٤٦.

- ١١٥- الجهة التي يصح عليها القول في أحكام النجوم: ص ٢٧٥ - ٢٧٦ (ضمن الفارابي والحضارة) وانظر أيضا تلخيص ما بعد الطبيعة لابن رشد: ص ٥٥.
(P.) Duhem, Le Systeme du mond, T.4, P. 555.
- ١١٦- الدعاوى القلبية: ص ٥.
- ١١٧- فلسفة أرسطوطاليس: ص ١٣٠ - ص ١٣٣.
- ١١٨- كارلونيلىنو: علم الفلك وتاريخه ص ٢٦٠ - ٢٦١ انظر أيضا د. الألويسى "من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان ص ٢٦ - ٢٧.
- ١١٩- كارلونيلىنو: علم الفلك وتاريخه ص ٢٦٣، وللكندى رسالة في هذا الموضوع بعنوان "رسالة الكندى إلى أحمد بن المعتصم في أن العناصر والجرم الأقصى كرية الشكل" انظر. رسائل الكندى الفلسفية. د. عبد الهادى أبوريده: ص ٤٧ - ٥٣.
- ١٢٠- عيون المسائل: ص ٢٧، والدعاوى القلبية: ص ٧ وانظر أيضا د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية: ص ١٣٢.
- ١٢١- كارلونيلىنو: علم الفلك وتاريخه ص ٢٦٣، أرسطوفى السماء والآثار العلوية ص ٢٩٦ - ٢٩٧.
- ١٢٢- مبادئ الموجودات: ص ٥٤، الدعاوى القلبية: ص ٦، انظر أيضا الأيجى: المواقف ج ٢ ص ١٤٨ - ١٤٩. وكذلك كارلونيلىنو: علم الفلك وتاريخه ص ٣٣٦، د. توفيق الطويل: قصة النزاع بين الدين والفلسفة ص ١٦٣.
- ١٢٣- فلسفة أرسطوطاليس: ص ٩٨ - ١٠٦ وانظر أيضا. إحصاء العلوم ص ٨٦.
- ١٢٤- مبادئ الموجودات: ص ٥٥ وأيضاً خليل الجبر: تاريخ الفلسفة العربية ج ٢ ص ١١٧.
- ١٢٥- انظر. ابن سينا. الشفاء: الطبيعيات ن م ١. ف ٧ ص ١٧٨ - ١٨٨، وانظر أيضا الأيجى: المواقف ج ٢ ص ١٤٨ - ١٤٩. حيث يذكر ثلاثة حجج يستدل بها على ثبات الأرض في مركز الكون.
- ١٢٦- كارلونيلىنو: علم الفلك وتاريخه ص ٢٥٣ - ٢٥٤، انظر أيضا ديكستر هوز. تاريخ العلم والتكنولوجيا: ص ١٨٦ : ص ١٩٩.
- وانظر أيضا: د. توفيق الطويل قصة النزاع بين الدين والفلسفة: ص ٢٠١.
- ١٢٧- التعليقات: ص ٨ - ٩ وأيضاً جواب مسائل سئل عنها: ص ٥٢.
- ١٢٨- الدعاوى القلبية: ص ٥.
- ١٢٩- د. أحمد صبحى: دراسة فلسفية في أصول الدين ج ١ ص ٢٧٧ وأيضاً ص ٥١٨.
- ١٣٠- مبادئ الموجودات: ص ٥٥ - ٥٦.
- ١٣١- فلسفة أرسطوطاليس: ص ٩٨.
- ١٣٢- آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٣٣.
- ١٣٣- الدعوى القلبية: ص ٦، عيون المسائل: ص ٢٦.

الفصل الخامس

" الله تعالى فى فلسفة الفارابى "

" دلائل وجوده - ذاته وصفاته "

ويتضمن هذا الفصل النقاط الآتية :
تمهيد.

أولا : المصادر الدينية والفلسفية التى تأثر بها الفارابى فى مجال الألوهية.

ثانيا : الاستدلال على وجود الله.

أ- الأدلة الكونية:

١- دليل الحركة.

٢- دليل العلة التامة (الفاعلة).

٣- دليل العناية والغائية.

ب- الأدلة العقلية:

١- دليل الماهية والوجود.

٢- الممكن والواجب.

ثالثا : طبيعة واجب الوجود وصفاته.

١- طبيعة واجب الوجود وهل تقوى عقولنا على إدراك ماهيته.

٢- بين الذات والصفات.

أولا : صفة الواحدانية.

ثانيا : نفى العدم وال ضد الواحد والجسمية عنه تعالى.

ثالثا : الخلو من المادة والصورة والفاعل والغاية.

رابعا : وجوده تعالى أفضل الوجود.

خامسا : الله أزلى دائم الوجود ووجوده هو الحق.

سادسا : أنه العقل والعقل والمعقول.

سابعا : أنه العلم والعالم والمعلوم.

ثامنا : العناية الإلهية.

تاسعا : الحياة.

عاشرًا : العظمة والجلال والمجد والزينة والبهاء واللذة والسرور.

حادى عشر: أنه تعالى عاشق أول ومعشوق أول.

تمهيد:

تعد فكرة الألوهية من أهم وأسمى الأفكار التي بحثها الإنسان منذ أقدم العصور، وذلك لسمو موضوعها من ناحية، ولأن طبيعة الإنسان دفعتة إلى التدين من ناحية أخرى. فقد شعر بعجزه وضعفه في هذه الحياة الدنيا فتطلع إلى موجود أرفع منه وأسمى قدر منه، وأوسع علما يلجأ إليه عند الحاجة أو عندما تواجهه المحن والشدائد. ومن هنا اعتقدت شعوب الأرض جميعا بوجود آلهة وأرباب ودانت لها بالخشوع والخضوع، وعلى ذلك أصبح الدين من أقدم المظاهر الإنسانية وأعمقها تغلغلا في الحياة فردية واجتماعية^(١).

وقد تبدلت معتقدات الناس إزاءها، فمن تصور بدائي يرى أن العالم مليئا بالأرواح التي كانوا يجهلون طبيعتها وغايتها - إلا أنهم وجدوا أن استرضاءها وطلب معونتها إنما يكون عن طريق شخصية الساحر التي برزت في هذه البيئة^(٢)، إلى تصورات غاية في السمو والتنزيه تؤمن بوجود إله واحد هو رب الأرباب " ليس كمثله شيء، هو أصل الموجودات كلها وعلة العلل وغاية الغايات.

على أننا يجب أن نعترف بأن التصورات ظلت تتطور بتطور ثقافة الإنسان على مر العصور إلى أن بدلت رسالات السماء تلك المعتقدات، وأحلت محلها الديانات الجديدة والتعاليم السامية. وإذا كان العامة قد أخذوا هذه الفكرة ببساطة وبسر، فإن الخاصة قد فلسفوها وتعمقوا فيها وعرضوا لها في التاريخ القديم وتوسعوا فيها كل التوسع في العصور الوسطى، ولا تزال تشغل عقولهم حتى اليوم^(٣).

ومن هنا تعددت وجهات النظر وتضاربت تضاربا شديدا، واختلف الناس، إزاءها فرقا مختلفة وذهبت كل فرقة مذهبا يختلف في كثير أو قليل عن بقية الآراء والمذاهب الأخرى.

وقد عبر "أبو البركات البغدادى" عن ذلك الخلاف تعبيرا صائبا حين قال "وأما معرفته وعلمه فقد اختلف فيه كثير من العلماء من المحدثين والقدماء. إذ قال قوم أنه لا يعرف ولا يعلم سوى ذاته وصفاته التي له بذاته، وقال آخرون يعرف ذاته وسائر مخلوقاته في سائر الأوقات على اختلاف الحالات مما هو كائن وما هو آت، وقال آخرون بل تعرف ذاته بذاته والصفات الكلية من مخلوقاته، والذوات الدائمة

الوجود من معلوماته ولا يعرف الجزئيات ولا يعلم الكائنات الفاسدات المتغيرات المستحيلات ولا شيئا من الحوادث من الأفعال والدوات"^(٤).

ولما كانت مشكلة الذات والصفات من أهم المشكلات التي تناولها الفكر الإسلامي داخل نطاق الإلهيات، حيث تعبيرها المباشر عن مفهوم الألوهية، ومن حيث يمكن القول بأن أية مشكلة تنضوي تحت الألوهية ما هي إلا فروع لأصل من البحث في الذات وصلة الصفات بها - لذا فقد آثرنا في تناولنا لمباحث الفلسفة الإلهية عند الفارابي أن نبدأ بتناول هذه المسألة، وسيتبين لنا أنها تقوم على مبدأين هامين هما: "التوحيد"، و"التنزيه" "الفارابي" يقول بالتوحيد، ويرد الصفات إلى الذات، كما أنه تمسك بالبساطة التي لا تسمح بأي تركيب في حقيقة الذات الإلهية ولا في مدلولها، كما أنه يذهب إلى تنزيهه عنه تعالى الزمان، والمكان، والمادية، والحسية ويميز الخالق عن المخلوقات تميزا تاما. ومن هنا يلتقى مع المعتزلة، وإن فاقهم لأن تصويره للألوهية أعمق في التجريد والعقلانية وأبعد في التسامي والعلو^(٥).

على أننا نود أن نشير إلى أننا سنتناول بالتفصيل مختلف الأدلة التي اعتمد عليها الفارابي في إثباته وجود الله "عز وجل" ذلك قبل تناولنا لموضوع الذات والصفات. وما ذلك إلا أن إثبات وجود فاعل لهذا الكون واجب الوجود بذاته وهو تعالى يشكل جزءا مهما من الفلسفة الإلهية عند الفارابي، بل هو المدخل الأساسي لكل المباحث الإلهية في فلسفته.

وقد استطعت استخلاص عدد من الأدلة من واقع نصوص الفارابي المتناثرة في ثنايا كتبه ورسائله، وإن كان الفارابي كعادته دائما لم يشر إليها بصراحة ووضوح، إلا أننا أمكننا استنباطها وتقسيمها وفقا لمنهج في الاستدلال إلى:

١- أدلة كونية: كدليل الحركة، ودليل العلة الفاعلة، ودليل العناية والغائية وهي أدلة مستمدة أساسا من فلسفته الطبيعية.

٢- أدلة ميتافيزيقية وعقلية صرفة: كدليل الواجب والممكن، ودليل التفرقة بين الماهية والوجود.

وقد تبين لنا أن هذه الأدلة جميعا وإن اختلفت مسمياتها ومنهجها في الاستدلال إلا أنها تهدف جميعا إلى إثبات وجود خالق فاعل لهذا الكون بكل ما فيه.

وسوف نلاحظ أن هذه الأدلة التي استند إليها الفارابي في إثباته واجب الوجود بذاته وهو الله، والتي عرض بعضها بإسهاب في كتبه وبعضها الآخر ضمنا. هذه الأدلة قد استفاد منها أكثر الفلاسفة الذين جاءوا بعده سواء في المشرق والمغرب العربي أو في العالم الغربي. وبحيث كانت آراؤه في هذا المجال دافعة للمفكرين إلى أن يتقبلوها تارة، أو يوجهوا إليها سهام نقدهم تارة أخرى. كما نضيف إلى ذلك أن تناول الفارابي لموضوع الألوهية ذاتا وصفاتا، أو استدلالا على وجوده "عز وجل" قد خرج به عن نطاق الجدل الكلامي - ذلك الجدل الذي تمثل في الصراع بين المعتزلة من جهة، والأشاعرة من جهة أخرى حول الصفات وهل هي عين ذاته تعالى كما يذهب المعتزلة، أم هي صفة زائدة على الذات كما ذهب الأشاعرة ونظر إليها من خلال منظور يبدو أكثر اتساعا وعمقا لأنه منظور فلسفي برهاني يربط بين المشكلة وغيرها من المشاكل الأخرى في محاولة لفهمها وإن كان ذلك لم يمنع من وقوعه في بعض الأحيان تحت دائرة الجدل الكلامي^(١).

وأخيرا وقبل أن نتناول "موضوعات أدلة وجود الله" عز وجل "وطبيعة واجب الوجود وصفاته، سوف نشير إلى بعض المصادر الدينية والفلسفية التي تأثر بها الفارابي في بناء مذهبه وتشبيد نسقه الفلسفي، وخاصة في هذا المجال الذي نحن بصدد دراسته أي مجال الإلهيات.

ورغم تعدد هذه المصادر إلا أن موقفه من هذه المشكلة جاء بعيدا عن كل تقليد ومحاكاة نظرا لأنه كانت لديه القدرة على فهم جميع الآراء ثم صهرها وإعطائها طابعا خاصا تتميز به الشخصية الفارابية، بحيث يفقد كل اتجاه منها خصائصه الجوهرية ولا تبدو منه سوى ملامح عامه.

أولاً : المصادر الدينية والفلسفية التي تأثر بها الفارابي في مجال الألوهية:

إذا تساءلنا عن أهم المصادر التي تأثر بها الفارابي في فلسفته الإلهية، لوجدنا العديد من المصادر سواء كانت هذه المصادر دينية أو فلسفية. وأول هذه المصادر هو ظهور العنصر الإسلامي البارز في تناوله لمباحث الألوهية. ونجده حين يتحدث عن صفاته تعالى منزلها الله "عز وجل" عن صفات البشر، واصفا إياه بأنه الأول والآخر والظاهر والباطن كما جاء بها القرآن^(٣). إلا أنه أولها تأويلاً خرج بها عن محتواها كما جاءت به في القرآن وبحيث أصبح الله "عز وجل" مجرد تصور عقلي فقط، ونجده حين يحاول إثبات وجود الله معتمداً على الأدلة النقلية كما وردت في الكتاب الكريم، كما نجده حين يدرس مشكلة النبوة فيتناولها كما جاء بها الإسلام، إلا أنه يحاول تفسيرها تفسيراً عقلياً ليرد شبهة منكري النبوة والأنبياء ومعجزاتهم. فلقد كان القرن الثالث والرابع للهجرة ميداناً فسيحاً لجدل عنيف شمل معظم أصول الإسلام ومبادئه.

ولقد وجد الفارابي في ذلك العصر الذي تميز بالمجادلات الكلامية المتضاربة، والمواقف المتعارضة التي كان أكثرها يدور حول قضية الإله أو الواحد وعلاقته بالكثرة، وما ينتج عنها من قضايا ميتافيزيقية عقيمة.

ورغم أن هذا الجدل لم يؤد إلى رأى نهائى يحل المشكلة، إلا أنه يعكس إلى حد كبير مدى الأهمية التي احتلتها هذه القضية حتى أنها اعتبرت بحق قاعدة الانطلاق لكل المذاهب الإسلامية، كما تفرعت قضايا نتج عنها صراع وفتنة في العالم الإسلامي كقضية "خلق القرآن" والتي ظل النقاش محتدماً حولها قرابة قرن من الزمان حتى اضطر "المأمون" الذي شغل بالمشكلة، إلى البحث عن حل عقلي وجدري في الفلسفة اليونانية،^(٤) بعد أن عجزت الفرق المختلفة من مشبهة، ومجسمة، ومعطلة، وصفاتية، ومعتزلة وغيرها عن مجابهة هذه المشكلة برأى موحد.

وسط هذا الخضم الهائل من المجادلات الكلامية المتضاربة والاتجاهات المتنازعة كان الفارابي مدعوا بأن يتخذ موقفاً فلسفياً يستمد من حصيلة ثقافته، وخلاصة تجاربه، وينبوع عقيدته التي شب وشاب عليها فجاءت مباحثه في الألوهية

مستمدة من أصول إسلامية لم يخرج فيها عن جوهر العقيدة وإن اختلفت عنها في بعض المظاهر بحكم تأويله لها تأويلاً عقلياً.

وإذا كنا نشير إلى تأثير الفارابي بالمصادر الإسلامية فإن ذلك لا يعنى أن آراءه في هذه المجالات التي تناولها بالبحث لابد أن تتفق مع الدين، إذ أن ما نقصده هو القول بأن الدارس لفلسفته يجد جذوراً دينية إسلامية لا يمكن إغفالها، وهذه الجذور الدينية الإسلامية إذا كانت تبدو بعيدة في بعض الأحيان عن الفهم الظاهري للدين، فإن سبب ذلك يكمن في أن الفارابي قام بتأويلها على نحو خاص^(٩).

أما ثانياً هذه المصادر وهو المصدر الفلسفي فيتمثل في الأثر اليوناني ويعتبر هذا المصدر أهم مؤثر إلى جانب الإسلام في صياغة الفكر الفلسفي عند الفارابي خاصة في هذا المجال وهو مجال الألوهية^(١٠).

وقد يتساءل البعض كيف استطاع التراث اليوناني على اختلاف فلاسفته ومذاهبه أن يفرض وجوده على العقلية الإسلامية في ذلك الوقت؟

لقد أشرنا سابقاً إلى ظهور بعض القضايا الميتافيزيقية في محيط البيئة الإسلامية، وكيف احتدم الصراع حولها حتى اضطر "المأمون" إلى الاتجاه إلى الفلسفة اليونانية عسى أن يجد حلاً لها، كما أن حماسه للعمل على ترجمة أكبر عدد ممكن من مؤلفات الفلاسفة اليونان إلى العربية لا يمكن أن تفسر إلا على أساس رغبة المسلمين في التحالف مع الفلاسفة اليونان لمحاربة "الغنوصية" التي كانت تهددهم دينياً وسياسياً. وهكذا فتحت الأبواب على مصراعيها أمام العقل اليوناني المتمثل في المنطق والفلسفة والعلوم بالذات، ولاقت في العالم الإسلامي رواجاً منقطع النظير، ولم تجد الحضارة الهيلينية في العالم الإسلامي أفكاراً تتعارض معها إلا في حقل الدين^(١١). ومن هنا قامت محاولات الفلاسفة للتوفيق بين الحضارتين، ولعل أبرزها محاولة الفارابي في كتابه "الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو"، ومحاولته إلباسهما ثوباً إسلامياً بتأويل آرائهما تأويلاً يتفق مع عقيدته الإسلامية.

ورغم تباين آراء فلاسفة اليونان إزاء قضية "الإله" واختلاف تصوراتهم حولها إلا أننا نجد أن الفارابي قد تأثر بها وظهر ذلك واضحاً في العديد من المجالات التي بحث فيها.

فلقد تبدلت صورة الإله عند أفلاطون وظهر في غاية السمو بعد أن صورته "الإلياذة" بصورة مزرية فقد كانوا كثرة يؤلفون حكومة ملكية في صورة بشرية غير أن سائلا عجيبا يجرى في عروقهم يكفل لهم الخلود، وهم يوزعون الثواب والعقاب بعدل معكوس فيحاربون أصدقاءهم وينكلون بأعدائهم. غير أن هذه الصورة تبدلت قليلا في "الأوديسة" فأظهرتهم بمظهر الإيمان بالعدالة الإلهية والطهارة الروحية وتقدير الفضيلة^(١٢).

أقول تبدلت هذه الصورة عند أفلاطون بحيث أصبح الله عنده روح عاقل محرك منظم جميل خير عادل وكامل، وهو بسيط لا تنوع فيه، ثابت لا يتغير، صادق لا يكذب، ولا يتشكل أشكال مختلفة وهو علة فاعلة للكون فهو الصانع الذى ألف بين المادة القديمة والمثل القديمة فأوجد الكون^(١٣).

لكن صورة الإله ظهرت بمظهر آخر عند "أرسطو" حيث أكد أنه يوجد بالضرورة جوهر دائم غير متحرك وهو غاية الكون، ومن هنا كان الكون فى ترق مستمر منجذبا نحو هذه الغاية القصوى، وإن كان يقترب منها فهو لن يدركها لأنه صورة محض، والكون ترتبط فيه المادة بالصورة. وانتهى أرسطو إلى اعتبار الإله "علة غائية" محركة للكون وإن كان فى ذاته ثابتا لا يتحرك^(١٤).

فإذا كان إله أفلاطون صانعا لا مبدعا من عدم، وإله أرسطو علة غائية لم يوجد الكون وهو لا يعنى به بل يعيش على تعقل ذاته، فإن "أفلاطون" قد انتهى إلى اعتبار الوجود فيضا إليها، فعن الكمال الإلهي الأزلي فاض العقل الكلى، ثم نفس كلية، ثم الهيولى الأولى الغير متعينة، ثم النفوس الجزئية..... وهكذا وجد الكون. فإله أفلاطون بهذا الاعتبار له صفة الفعل لأنه لولاه لما وجد الكون، وهو غاية الكون لأن كل من فيه يسعى إلى العودة إليه عن طريق جدل صاعد يبدأ من المادة وينتهى إلى العنصر الإلهي^(١٥).

اطلع الفارابى على الاتجاهات الفلسفية المتباينة التى عرضناها سابقا والتى ظهرت بوضوح فى بعض جوانب فلسفته الإلهية. ورغم ظهور الأثر الأفلاطونى فى آراء الفارابى فى القول بالخلود أو فى الصفات التى يخلعها على رئيس المدينة الفاضلة والتى تقربه من الفيلسوف الكامل أو النبى المنذر^(١٦). إلا أن الفارابى قد تخطى أفلاطون وجعله رافدا من روافده. فالمعلوم أن أفلاطون لم يبين كيفية صدور الأشياء عن عالم المثل، فمع أنه يرى أن الأشياء ظلال للمثل لم يوضح كيفية تأثير هذه فى تلك، أما الفارابى فإنه فى كتابه "الجمع بين رأيى الحكيمين" قد جعل المثل قائمة فى العقل الإلهي لإبداع ما يبدع، ولا تفسد ولا تزول. وهذا الرأى الذى ينسبه الفارابى إلى الحكيمين إنما يعبر فى الحقيقة عن رأيه هو. فالله عنده صور ما

يريد إيجاداً لأنه لا يوجد شيئاً جزافاً وعلى غير قصد. فالأشياء بعد أن كانت في عالم الله صوراً عامة، أى ماهيات فقط، تتحول إلى هويات وتصبح حقائق فعلية، وهذا التحول إنما يكون من جانب الله، وهكذا أصبح تحقيق المثل على يد الفارابى هو منح الهوية للماهيات الممكنة القائمة فى العقل الإلهى، وبعبارة أخرى أن الله الذى فى علمه (عقله) توجد المثل أو الصور وجوداً أولياً، وهو المؤثر فى هذا العلم أو هو الموجود له^(١٧).

كذلك لا يمكن أن نغفل أثر أرسطو فى إلهيات الفارابى وخاصة آرائه فى واجب الوجود وبراهين وجوده، ودور العقل الفعال.

لكن الفارابى يجاوز أستاذه أرسطو أيضاً فى كثير من المسائل منها "كلمة واجب الوجود" التى استعارها الفارابى من أرسطو، ولكنه أسبغ عليها معنى جديداً لا عهد لأرسطو به، يدين به الفارابى لإله القرآن. فأصبح واجب الوجود عند الفارابى موجوداً للممكن فى الخارج، وأصبح وجوب الممكن ووجوده من غير ذاته ولا حاجة به إلى تعقل غيره، أما الفارابى فبحكم تأثره بالقرآن فقد اضطر إلى إقرار بإحاطة العلم الإلهى لجميع الأشياء، ولذلك فهو يزيد على مفهوم أرسطو لعلم الإلهى أن الله يعلم الأشياء عن طريق علمه لذاته ومعرفته لذاته هى علة معرفته غيره^(١٨).

وأنا لا ننكر الأثر الأفلوطينى فى إلهيات الفارابى وخاصة نظرية الفيض. تفسير صدور الكثرة عن الواحد، لكن نظرية الفارابى فى الفيض جاءت أكثر تنظيماً أغنى مضمونها وأشد تماسكاً بعد أن أضاف إليها مؤثرات أرسطية خاصة بعدد العقول، إن كانت عند أرسطو غير محدده بعدد معين بينما جعلها الفارابى عشرة عقول، كما غاف إليها مؤثرات من نظرية بطليموس الفلكية، وبعض تعاليم المذهب الإسماعيلى الصابئة والمتصوفة وصبغ كل ذلك بصبغة إسلامية واضحة فى إطار من التفلسف دبنى فجاءت نظرية الفيض نظرية فلسفية منسجمة مع نفسها^(١٩).

وهكذا ومع تعدد هذه العناصر والمصادر التى استفاد منها الفارابى، إلا أن لما لا يعنى أنه لم يكن شخصية مستقلة إلى حد كبير. فقد كانت لديه القدرة على أن يطلع على الكثير من الآراء والاتجاهات، كما أنه كان ذا عقل راجح ساعده على بهرها جميعاً فأعطاها طابعه الخاص. وبذلك فقد كل واحد منها خصائصه الجوهرية، وإن كانت ملامحها العامة قد بقيت فى مذهبه، ولهذا جاء موقفه بعيداً عن كل تقليد، وتميزت شخصيته بالاستقلال إلى حد كبير.

ثانيا : الاستدلال على وجود الله:

أدرك الإنسان بوعيه الخاص منذ أقدم العصور أن وجوده وحقيقته الذاتية تتعلق بالوجود الأعظم والحقيقة الكبرى وهى (الله)، بل إنها قائمة عليه. وقد دفع هذا الوعي الإنسان قبل وجود الأديان والمذاهب الفكرية إلى الإيمان بوجود الله، دون احتياج إلى أدلة أو براهين. ولما ظهرت الأديان الموحدة كان الجدل فى صفاته أكثر وأعنف من الجدل فى وجوده، ولذا فلم يكن اللاهوتيون فى احتياج إلى إقناع أحد بوجود خالق لهذا الكون، ولم يشعروا بهذه الحاجة إلا بعد اختلاط العقائد الدينية بالآراء الفلسفية.

ولم تكن الفلسفة فى عصورها القديمة تسعى إلى إقامة البراهين للإقناع بعقيدة أو الإيمان بدين، وإنما كان الكلام فى وجود الله من قبل الكلام فى مباحث العلوم، وتفسير الظواهر الطبيعية. فأرسطو مثلاً لم يثبت وجود الله ليقنع به منكرها يدين بالكفر، ولكنه أثبتته لأن تفسيره لظواهر الكون لا يتم بغير هذا الإثبات، فكان وجود الله عند هؤلاء الفلاسفة كان حقيقة عقلية كالحقائق الهندسية التى يتم بها تصور الحركات والأشكال فى عالم الأفلاك، وليست مسألة دينية تختلف فيها العقول بين الهدى والضلال^(٢٠).

وبالنسبة للفارابى فقد سلك فى البرهنة على وجود الله مسلك المعتزلة والأشاعرة الذين اهتموا بالبرهنة على وجود الله فى جدلهم مع الزنادقة والملاحدة^(٢١). وجعل الاستدلال على وجوده تعالى جزءاً أساسياً من دراسته للإلهيات. فإذا رجعنا إلى الكثير من كتبه كفصوص الحكم، وعيون المسائل، وآراء أهل المدينة الفاضلة. وجدناه يفيض فى الاستدلال على وجود الله ويبلان طبيعة واجب الوجود الله ويعدد صفاته.

وقد استند الفارابى فى استدلاله على وجوده تعالى إلى عدد من الأدلة الكونية والعقلية، وإن كان قد خرج بالأدلة العقلية عن دائرة الفكر البسيطة السهلة التى تلائم عامة المؤمنين. ويرجع ذلك كما ذكرنا سابقاً إلى أن البيئة التى عاش فيها الفارابى بيئة اختلطت فيها آثار الفكر القديم شرقياً كان أم غريباً بفكر الفرق الكلامية خاصة جماعة المعتزلة الذين فلسفوا العقيدة الإسلامية، وفى ضوء هذا لم يكن بوسع الفارابى أن يظل بعيداً عن هذا الجو الدينى والفكرى للعصر الذى عاش

فيه دون أن يعرض لمشكلة الأولوهية ويبرهن على وجود الله بطريقته الخاصة. وفي ذلك يقول "روبرت هاموند" في كتابه "فلسفة الفارابي وأثرها في فكر القرون الوسطى" إن الحجج التي أوردها الفارابي لإثبات وجود الله ثلاث هي: دليل الحركة، ودليل العلة الفاعلة، ودليل الممكن. ثم يضيف أن هناك حججا مختلفة أوردها الفارابي لإثبات وجود الله - هي في الحقيقة واحدة متشابهة وتدعى عموما الحجة الكونية تستمد صحتها من مبدأ العلية الذي يفسر الظواهر الطبيعية، كما يمكن أن يكون دليلا على وجود سبب ومبدأ فاعلي لهذا الكون. حيث سنجد أن دليل أرسطو في وجود محرك غير متحرك يؤدي إلى نتيجة مفادها أن الله مصمم للكون وليس خالقا. وهذا الدليل طوره وصححه الفارابي بما يتلاءم مع مقتضيات عقيدته الإسلامية^(٢٢).

وهذا الدليل الكوني الذي أشار إليه "روبرت هاموند" اعتمد عليه كثير من الحكماء والمتكلمين في إثبات وجود الله. "الكندي" على سبيل المثال ينتقل من مشاهدة هذا العالم المحسوس ويصل إلى إثبات وجود الله، ولهذا فإنه أطلق على الله "مؤيس الآيات عن ليس" وهو ينتقل من فكرة حدوث العالم ليصل إلى أن هذا الحدوث لا بد له من محدث^(٢٣).

لكن هذا النمط من التفكير تغير على يد الفارابي بحيث أضحي الاستدلال على وجود الله قائما على الفكر أولا. فبينما استدل الكندي على وجود الله من خلال الوجود المحسوس، نجد أن الفارابي سعى إلى إدراك الله من خلال الوجود الفكري، أو الوجود المنطقي المتمثل في الاستدلال على وجود واجب الوجود بذاته من نفس الوجود (أي من حيث هو بغض النظر عن المشاهد الواقع)^(٢٤).

ولكن ذلك لا ينفي أن الفارابي قد أشار إلى الدليل الكوني وكل ما هنالك أنه رأى أن العقل يستطيع من الوجهة النظرية البحتة الوصول إلى وجوده، فإذا جاء الواقع المشاهد وأيد العقل في ذلك كان طريقا ثانيا في الاستدلال على وجود الواجب بذاته. وفي ذلك يقول الفارابي "لك أن تلاحظ عالم الخلق فتري فيه إمارات الصنعة، ولك أن تعرض عنه وتلاحظ عالم الوجود المحض وتعلم أنه لا بد من موجود بالذات، وتعلم كيف ينبغي أن يكون عليه الموجودات بالذات. فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد، وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل تعرف بالنزول أن ليس هذا ذاك، وتعرف بالصعود أن هذا غير هذا"^(٢٥). ويستشهد الفارابي

بالآية الكريمة "سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق. أولم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد"^(٢٦).

فالفارابى من خلال هذا النص يشير إلى طريقين للاستدلال على وجود الله: أحدهما هو النظر فى عالم الخلق وما فيه من إمارات الصنعة والإتقان وهذا هو طريق الصعود من الفعل إلى الفاعل، أما الطريق الآخر فهو طريق النزول. وأساسه أن يتأمل المفكر عالم الوجود المحض على أساس أن فكرة الوجود والوجوب والإمكان معان عقلية واضحة مركوزة فى الذهن يدركها العقل من غير توسط^(٢٧).

(أ) ووفقا لمنهج الفارابى فإننا سنبدأ بالأدلة الكونية وهى:

١- دليل الحركة:

هذا الدليل هو دليل أرسطو الذى يقوم على ضرورة الوصول من الحركة إلى محرك أول أزلى إذ يقول "إن شئنا لا يتحرك على سبيل الاتفاق بل يلزم دائما وجود ما يحركه ... ولما كان الشىء الذى يتحرك ويحرك حدا وسطا لزم وجود شىء يحرك من غير أن يتحرك وهذا يجب أن يكون أزليا وجوهرا وموجودا بالفعل. والمعشوق والمعقول يحركان على هذا النحو"^(٢٨).

ويسمى دليل الحكماء الطبيعيين الذين يستدلون بوجود الحركة على محرك، وبامتناع إيصال المحركات إلى ما لا نهاية على وجود محرك أول لا يتحرك أزليا.

وقد أيد الفارابى هذا الدليل تأيدا تاما إذ يقول "... ولا يجوز أن يكون للحركة ابتداء زمانى ولا آخر زمانى، فإذاً يجب أن يوجد متحركا على هذا اللون ومتحركا لذلك. وإن كان المحرك أيضا متحركا احتاج إلى محرك، إذ لا ينفك المتحرك من المحرك ولا يتحرك شىء بذاته. فإذاً يجب أن لا يكون بلا نهاية، بل ينتهى إلى محرك لا يكون متحركا وإلا أدى إلى وجود متحركين ومتحركين بلا نهاية وهذا محال. "كما يحدد بعض صفات هذا المحرك بقوله "والمحرك الذى لا يكون متحركا يجب أن يكون واحدا، ولا يكون ذا عظم، ولا جسما، ولا يكون متجزئا، ولا فيه كثرة بوجه"^(٢٩).

وهكذا فمن النظر فى الحركة الموجودة فى الكون نصل إلى تصور محرك أول لهذه الحركة هو جوهر بالفعل دائما وليس وجوده بالقوة، لا جنس له ولا فصل

ولا برهان عليه بل هو برهان على جميع الأشياء، ووجوده بذاته أبدى أزلى لا يمازجه العدم ولا يتغير من حال إلى حال^(٣٠). إذ لا يمكن أن تكون الموجودات بأعيانها محركة لدواتها أى يكون تحركها من غير محرك. وقد تبين لنا فيما سبق عند حديثنا عن الحركة فى نطاق الفلسفة الطبيعية، أن كل حركة لها محرك وأن المتحرك إنما يتحرك من جهة ما هو بالقوة، والمحرك يحرك من جهة ما هو بالفعل. وأن المحرك إذا حرك تارة ولم يحرك أخرى فهو محرك بوجه ما، إذ توجد فيه القوة على التحريك حين لا يحرك. وهنا يحتاج إلى محرك آخر أقدم منه فلا يكون المحرك الأول. وإذا فرضنا أن هذا الثانى يحرك تارة ولا يحرك أخرى كان فى احتياج إلى محرك آخر أقدم منه. وهكذا إما أن يمر الأمر إلى غير نهاية، أو نصل إلى محرك لا يتحرك أصلا. فيكون الأصوب هو القول بأننا نصل إلى محرك أول هو فعل محض وليس بالقوة كما يقول "الفارابى" إذ أن كل ما يشوب جوهره القوة فهو كائن فاسد، ولما كان سبب القوة هو الهولى فينبغى إذن أن يكون المحرك الأول خلوا منها، إذ كل سرمدى فهو فعل محض، وكل ما هو فعل محض فليس فيه قوة. "ووجوده بذاته أزلى أبدى لا يمازجه العدم، وليس وجوده بالقوة، ويلزم من هذا أن لا يمكن أن لا يكون ولا حاجة به إلى شىء يمد بقاءه، ولا يتغير من حال إلى حال ... وهو خير محض، وعقل محض، ومعقول محض، وعاقل محض، وهذه الأشياء الثلاثة فيه واحد"^(٣١).

وسوف نلاحظ أن الفارابى لم يقف عند حدود هذا الدليل الأرسطى فى إثبات وجود الله، وإلا كان الله عنده مصمما للكون وليس خالقا كما هو عند أرسطو، إذ أن أرسطو اعتبر العلة الأولى محركا ساكنا لا يتحرك، لأنه اعتبر أن المحرك الأول أراد أن يحصل على عدم إجهاد المحرك، وبذلك قبل فكرة جديدة لحل المسألة قائلا أن المحرك الأول لا يتحرك أو هو علة غائية فقط^(٣٢).

وهكذا خرج أرسطو عن مذهبه فى الطبيعة ومذهب مذهبها آخر فيما بعد الطبيعة. فبعد أن كانت المناسبة بين العلة المعلولة فى نظريته "فى العلل الطبيعية" مناسبة ديناميكية دائمة، فارق نظريته هذه ومذهب مذهب آخر فيما بعد الطبيعة، بأن سلب الفاعلية عن العلة الأولى وهو الصانع.

أما الفارابى فقد أضاف إلى هذا الدليل دليلا آخر هو "دليل العلية" أو "العلة الفاعلة". فمع قبوله العلل الأربع الطبيعية، طبق العلة الفاعلة على العلة الأولى

فيما بعد الطبيعة. وهنا خالف المعلم الثاني المعلم الأول - والفارابي وإن كان قد اقترب من نظرية الخلق الإسلامية بإسناده الفاعلية للعلّة الأولى توفيقا بين أفلاطون والفكر الإسلامي من جهة، وأرسطو من جهة أخرى^(٣٣) إلا أنه قد اعتمد على هذا الدليل في إثباته قدم العالم. إذ أنه وجد أنه لا بد من القول بحركة أزلية محركها أزلي. إذ أن العلة تتساق مع معلولها فلا يمكن تصور وجود العلة وبعدها بمدة نتصور وجود المعلول. وهكذا فالحركة ليس لها بدء في الزمان، وإنما البدء لها من جهة الخالق. والزمان غير محدث حدوثا زمانيا وكذلك الحركة، بل هذا الحدوث حدوث إبداع لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة بل بالذات^(٣٤).

ونود أن نشير إلى أن هذا الدليل قد اعتمد عليه بعض فلاسفة الإسلام وخاصة "ابن رشد" الذي يرى أن هذا الدليل هو دليل الخاصة قال به "أرسطو" في الجزء الثامن من "كتاب الطبيعة". ومؤداه أن الأفلاك السماوية في حركة مستمرة سعيًا وراء الكمال، ولكل فلك عقل يحركه تشبها بما هو أكمل منه وتنتهي هذه المحركات إلى المحرك الأول الذي يحرك غيره ولا يتحرك، فحركة الأفلاك تستلزم باعنا أو غاية هي الله جل شأنه^(٣٥).

كما امتد أثر هذا الدليل على بعض فلاسفة العصور الوسطى وخاصة موسى ابن ميمون وتوما الأكويني، والبروتوس الكبير، وقد أورد "روبرت هاموند" حجج القديس توما الأكويني بجانب حجج الفارابي لكي يبين مدى التشابه العظيم بينهما وكيف أن "توما الأكويني" قد اقتبس أكثر أدلة الفارابي في إثبات وجود الله ومنها دليل الحركة إذ يقول في كتابه "خلاصة اللاهوت" .. من المؤكد والواضح لحواسنا أن في العالم بعض الأشياء في حركة. وأن أي شيء في حركة هو نفسه قد وضع في حركة، فإنه أيضا يحتاج أن يضعه شيء آخر في حركة، وذلك يضعه شيء آخر أيضا ولكن ذلك لا يمكن أن يستمر إلى مالا نهاية ... لذلك من الضروري التوصل إلى المحرك الأول الذي لم يضعه آخر في حركة، ويعرف الجميع أن هذا هو الله^(٣٦).

وهكذا يتبين لنا أن هذا الدليل سواء في صورته الأرسطية أو صورته الفارابية، كان له تأثيره الكبير على أكثر الفلاسفة^(٣٧). ومع ذلك فقد وجد من بينهم من انتقد هذا الدليل انتقادا لاذعا "كابن سينا" مثلا الذي رفض دليل الحركة قائلا: "من القبيح أن يصار إلى الحق الأول عن طريق الحركة، ومن طريق أنه مبدأ الحركة .. وإعجازه أن تكون الحركة هي السبيل إلى إثبات الحق الذي هو مبدأ كل شيء"^(٣٨).

٢- دليل العلة التامة (الفاعلة):

تبين لنا مما سبق عند حديثنا عن دليل الحركة الفارابية كيف أن الفارابي لم يقف عند حدود هذا الدليل وإلا أصبح الله عنده علة غائية وليس خالقا للكون مما يتعارض مع أصول عقيدته الإسلامية. ولذا فقد شهد هذا الدليل تطورا واضحا على يد الفارابي بتأثير مؤثرات دينية - وحتى لا يقف عند حدود اعتبار الإله علة غائية فحسب كما هي عند المعلم الأول - وجدناه يؤكد الصورة الفاعلية لله ومن خلال مبدأ العلية إذ يقول: "كل ما لم يكن فكان فله سبب، ولن يكون المعدوم سببا لحصوله في الوجود، والسبب إذا لم يكن سببا ثم صار سببا فليسبب صار سببا وينتهي إلى مبدأ يترتب عنه أسباب الأشياء على ترتيب علمه. بها، فلن تجد في عالم الكون طبعا حادثا أو اختيارا حادثا إلا عن سبب، ويرتقى إلى سبب الأسباب"^(٣٦) فالوجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات^(٣٧).

فإذا تأملنا العالم المتغير. وجدنا أنه يتكون من موجودات لها سبب، وهذا السبب سبب لآخر، ولا يمكن أن تستمر سلسلة العلل والأسباب الفاعلة إلى مالا نهاية. لأنه إذا كان "أ" سببا لـ "ب" و "ب" لـ "ج" و "ج" لـ "د" ... إلخ فعن ذلك سيكون "أ" سببا لذاته وهذا غير مقبول، لذلك وجب وجود سبب فعال لا مسبب له خارج سلسلة الأسباب الفاعلة وهو الله^(٣٨).

فالأمر الممكن الوجود لا تتسلل في العلية والمعلولية إلى مالا نهاية له، ولا أن يكون دور، بل تنتهي إلى أمر واجب الوجود بذاته وهو الله أو العلة الفاعلة. فهذا القول يستند إلى استحالة التسلسل في العلل والمعلولات وهو مبني على أساس أرسطي مفاده "أن مالا نهاية له لا يوجد بالفعل". أي لا يدخله مجتمعا في الوجود لأن مالا نهاية له لا يعد ولا يحصى. فلو فرضنا أن العالم حادث أو متحرك وله محدث أو محرك، فإذا كان هذا المحدث له محدث وتسلسل المحدثون إلى مالا نهاية، لم يمكن أن يوجد هذا العالم. لأن وجوده لا يتم إلا بعد وجود مالا نهاية له من العلل والمعلولات، ولما كان العالم موجودا لزم القول بوجود محدث أول لا محدث له^(٣٩).

وهكذا فالله علة تامة لأنه "متى وجد للأول (أي الله) الوجود الذي هو لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات"^(٤٠).

وهو أيضا علة فاعلة "وأنه سبب أول لسائر الموجودات على أنه أول فاعل لها، ثم على أنه غاية لها، ثم أنه صورة لها"^(٤٤).

والفارابي هنا يؤكد الصورة الفاعلية للذات الإلهية، تلك الفاعلية التي لا تصدر على سبيل الطبع بل هي عارفة ومريدة بما يفيض عنها، فكون الله فاعلا يعنى أنه مريد وقادر. وإن كان مدلول الإرادة والقدرة عند الفارابي يختلف عن مدلولها عند المتكلمين الذين أدركوا أن القدرة أو الإرادة لله هي "إن شاء فعل، وإن شاء لم يفعل". بينما هي عند الفارابي تعنى أنه لا تراخ بين الفعل والإرادة، أى أنها ليست بمعنى خروج الفعل الإلهي من حال القوة إلى حال الفعل كما يقول المتكلمون، فهذا ما لا يقبله الفارابي لأن الله هو العلة التامة وهو الكمال المطلق فهو "الأول والآخر لأنه هو الفاعل والغاية فغايتته ذاته وإن مصدر كل شيء عنه ومرجعه إليه".^(٤٥).

وقد أكد الفارابي فاعلية الله وإرادته بقوله "إرادة الله قبل كون الشيء بالذات وهما يكونان معا لا يتأخر كون الشيء عن إرادة الله في الزمان، وإنما في حقيقة الذات. لاشك نقول أراد الله فكان الشيء. ولا نقول كان الشيء فأراد الله"^(٤٦).

فالفارابي يعترف بإرادة الله وفاعليته في الكون ولا ينكرها، ولكنه يوضحهما بالمعنى الذي يناسب فهمه لواجب الوجود. ومن أجل ذلك تعرض لهجوم الأشاعرة كما سنبين ذلك عند تعرضنا لموضوع قدم العالم عند الفارابي.

وسوف نلاحظ أن هذا الدليل الذي ترجع جذوره إلى أفلاطون (إذ أن أحد أدلة وجود المثل عند أفلاطون يقوم على استحالة التسلسل هذا). كما ترجع إلى أرسطو الذي استند عليه لإثبات وجود المحرك الأول - قد تأثر به أكثر المتكلمين والفلاسفة. فقد استخدمه ابن سينا، والكندي، وابن طفيل، وابن رشد^(٤٧). كما تأثر به توما الأكويني بصورة واضحة فهو يقول: "نجد في عالم الحواس نظاما من العلل الفاعلة، وليس ثمة حالة معروفة أو "ممكنة" يكون فيها الشيء سببا "علة" فاعلا بذاته ... والأسباب "العلل" الفاعلة لا يمكن أن تستمر إلى ما لا نهاية. لذلك من الضروري الاعتراف بعلة "سبب" فاعل أول نطلق عليه اسم الله"^(٤٨).

٣- دليل العناية والغائية:

يعتبر الفارابى من أوائل الفلاسفة العرب الذين أكدوا على القول بالغائية فى الكون وبالنظام والإتقان الموجود فيه، وقد مر بنا سابقا كيف أن الفارابى فى دراسته لعلل الموجودات قد قال بعلّة رابعة هى العلة الغائية بالإضافة إلى علل ثلاث هى: العلة المادية، والعلة الصورية، والعلة الفاعلية وانتهى إلى أن الله "الواجب لذاته هو الغاية إذ كل شىء ينتهى إليه كما قال [وإن إلى ربك المنتهى]. وكل غاية فهى خير فهو خير مطلق" (٤٩).

ولم يقف الفارابى فى إثبات وجود الله عند حدود فكرة الغائية فحسب وإلا كان "أرسطو" الذى اعتبر الله المنظم الوحيد لهذا العالم، والأشياء منظمة فى الكون على نحو يجعلها متجه نحو غائية معينة، وهى غائية ليس مصدرها تدبير العقل الإلهى، وإنما مصدرها قوة لا واعية هى "الطبيعة". وقد ظهر ذلك فى قوله "أن الطبيعة لا تفعل شيئا عبثا. فالإله لم يخلق العالم ولا يعرفه ولا يعنى به، لأن العالم أحط من أن يناله العلم الإلهى، وهو ليس أكثر من صورة يتعشقها محبوبها لأنه لا يؤثر فيها إلا كعلة غائية يفسر على أساسها الحركة والتغير فى العالم" (٥٠)، بل إننا نجد أن الفارابى قد ربط ربطا وثيقا بين فكرة الغائية، وفكرة العناية الإلهية "وعناية الله محيطه بجميع الأشياء ومتصلة بكل واحد" (٥١).

ولم يكن ذلك إلا نتيجة لمؤثرات إسلامية بارزة. فابتعد إلى حد ما عن أرسطو كما سبق وذكرنا، كما ابتعد عن أفلاطون الذى كان يرى أن العالم يعد غاية فى الجمال ولا يمكن أن يكون النظام الموجود فيه نتيجة للمصادفة، بل إن هذا الجانب الغائى قد ظهر عنده فى وصفه لله بأنه روح خير عاقل مدبر عادل منظم (٥٢). وأثبت الفارابى أن الكون كله سماؤه وأرضه تسوده الغائية ويعد مظهرا ودليلا على العناية الإلهية، ولقد وضحت هذه العناية فى علاقة الموجودات بعضها ببعض، وفى علاقة موجودات العالم السفلى بموجودات العالم العلوى، وكيف تؤثر هذه الموجودات العلوية فى موجودات عالمنا الأرضى اعتمادا على مبدأ السببية بعد طبعها بالطابع الميتافيزيقى كما سبق وعرضنا ذلك. وفى ذلك يقول الفارابى "... وأن نعلم مراتب الموجودات كلها، وأن منها أول، ومنها أوسط، ومنها أخير. والأخير منها لها أسباب وليست هى أسباب لشيء دونها، والمتوسطة هى التى لها سبب فوقها

وهي أسباب لأشياء دونها، والأول هو سبب لما دونه وليس له سبب آخر فوقه. ونعلم مع ذلك كيف ترتقى الأخيرة إلى المتوسطات، والمتوسطات كيف يرتقى بعضها إلى أن ينتهى إلى الأول، ثم كيف يبتدىء التدبير من عند الأول وينفذ فى شىء من سائر الموجودات على ترتيب إلى أن ينتهى إلى الأواخر"^(٥٣).

ونود أن نشير إلى أننا إذا نظرنا إلى تراث المفكرين "متكلمين أو فلاسفة" لوجدنا أنه لا يكاد يخلو مذهب أحدهم من الاستدلال بهذا الدليل، وهو دليل العناية والغائية على وجود الله. فكثيرا ما تردد هذا الدليل عند المعتزلة وخاصة فى دراستهم لأصل من أصولهم الخمسة وهو أصل "العدل" إذ أن القول بالعدل عند المعتزلة يتفرع عنه القول بالغائية والعناية الإلهية.

وما يقال عن المعتزلة يقال على الأشاعرة الذين أثبتوا فى كثير من كتبهم التى ألفوها وجود العناية الإلهية وربطوا بينها وبين القول بالغائية^(٥٤) وقد وجدت هذه الفكرة أيضا عند الكندى إذ أنه يقدم لنا فى دليل من أدلته على وجود الله الأسباب التى من أجلها يجب أن نعتقد بالحكمة الإلهية والغائية، وإذا رجعنا على سبيل المثال إلى رسالته "فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد" وهى من أهم رسائله. نراه يذهب إلى أن النظام والتدبير فى هذا العالم يدلنا على منظم ومدبر له^(٥٥).

كذلك تظهر الغائية بصورة واضحة عند ابن سينا وفيما يقدم من أمثلة على الغاية الموجودة فى الكون، وحين يتابع أرسطو فى القول بالعلة الغائية^(٥٦).

أما "ابن طفيل" فإنه يعتمد فى استدلاله على وجود الله على دليل الغائية والعناية الإلهية، وهذا ما ينطبق أيضا على فيلسوف المغرب "ابن رشد" الذى ربط ربطا دقيقا بين آرائه فى السببية وضرورة تلازم الأسباب ومسبباتها، وبين قوله بالغائية، كما ربط بين القول بالغائية والقول بالاختراع وهو دليله الثانى على وجود الله تعالى^(٥٧).

كذلك ظهر أثر هذا الدليل على فلاسفة أوروبا كالقديس توما الأكوينى^(٥٨). نخلص من هذا إلى أن الفارابى قد قدم الكثير من الأدلة الكونية على وجود الله، منها ما يقوم على ضرورة الوصول من الحركة إلى محرك أول، ومنها ما يستند إلى فكرة العناية والغائية فى الكون، ومنها ما يستند إلى استحالة العلل والمعلولات إلى ما لا نهاية أو دليل العلة التامة الفاعلة.

ونود أن نشير إلى أن هذه الأدلة إذا كانت تمثل طريق الصعود الذي أشار إليه الفارابي في استدلاله على وجود الله على أساس أنها تبدأ من الموجودات أو العالم أو المعلول لتصل إلى السبب الأول أو العلة الأولى، فإنه يشير إلى عدد آخر من الأدلة العقلية، وبحيث نستطيع بواسطتها الوصول إلى الله من خلال فكرة الله ذاتها وهو ما يسمى طريق الهبوط، وما ذلك إلا أنه وجد أن طريق الاستدلال أوثق وأشرف من الطريق الحسى، وهو يرى أن العقل الإنسانى لقصوره. وانشغاله بالأمور الحسية والمادية، ونظرا لتشويش الخيال فهو كثيرا ما يضل وقد تضل بعض العقول إلى معرفة الله عن هذا الطريق الحسى وقد تضل أخرى. ولذلك فضل الفارابي الوصول إلى الله من خلال فكرة الله نفسها. يقول الفارابي: "إذا عرفت الحق أولا عرفت الحق وعرفت ما ليس بحق، وإن عرفت الباطل أولا عرفت الباطل ولم تعرف الحق، فانظر إلى الحق فإنك لا تحب الآفلين بل توجه بوجهك إلى وجه من لا يبقى إلا وجهه"^(٥١). فمعرفة الله "بخصائصه وصفاته" من شأنها أن تؤدي إلى معرفة العالم المحسوس بما هو عليه، لكن معرفتى لهذا العالم المحسوس قد لا تؤدي إلى معرفة الماهيات أو الوجود الذى ماهيته عين هويته.

ب- من هذه الأدلة العقلية التى أشار إليها الفارابي. دليل الوجود والماهية، ودليل الممكن والواجب، فما هى حقيقتها؟ وكيف اعتمد عليهما الفارابي فى إثبات وجود الله؟؟

١- دليل الماهية والوجود:

تعتبر التفرقة بين الوجود والماهية من الأفكار الإسلامية الخالصة وإن اتصلت ببعض الآراء اليونانية^(٥٢) وقد انتقلت هذه الفكرة إلى فلاسفة الغرب ولاقت نجاحا يفوق نجاحها عند العرب، ويرجع ذلك إلى صلتها بفكرة الألوهية والتعويل عليها فى البرهنة على وجود الله.

وقد قال بها الفارابي تمهيدا لاستخدامه دليل الممكن والواجب. إذ أن فكرة الوجود والماهية تتصل بذلك التقسيم الثلاثى الذى قال به الفارابي وابن سينا، وهو قسمة المدركات إلى ممكن، وواجب بغيره، وواجب بذاته.

وملخص هذا الدليل أن الوجود ليس جزءا من ماهية الشئ إلا بالنسبة للبارى جل شأنه الذى لا ينفصل وجوده عن ذاته، فنستطيع أن نتصور ماهية شكل

هندسى مثلا دون أن نعرف هل هو موجود أم لا. وفيما عدا الإله الوجود يعتبر عرض من أعراض الذات، وذلك لأن الموجود إن كان علة ذاته فهو الحق فى ذاته، والواجب الوجود بذاته، وإن كان معلولا لغيره فوجوده مستمد من غيره وليس جزءا من ذاته، وليس ثمة إلا الله هو واجب الوجود بذاته. وفى ذلك يقول الفارابى: "وأن وجوده ليس لاحقا لماهية غير الوجود، وأنه لا ماهية له غير أنه واجب الوجود وهى أنيته"^(٢٠). ويؤكد ذلك بقوله: هل من حقا أن نسأل "هل الإله موجود"؟ أى "هل ما نعتقد فيه أو نعقل منه فى النفس هو بعينه خارج من النفس؟

ويرى أن السؤال هل هو موجود؟ بمعنى هل الشئ له قوام بشىء؟ وهل الشئ له وجود به قوامه هو فيه؟ إنما كان يسوغ فيما تنقسم ماهية وجوده وذاته، وفى ماله سبب به قوامه بوجه من الوجوه، والإله يجتمع فيه أن لا قوام له بشىء آخر أصلاً، ولا سبب لوجوده، ولا ذاته غير منقسمة ولا بوجه من وجوه الانقسام، فإذن ليس يسوغ أن يسأل عنه بحروف هل هو موجود؟ ولكن إن قصدنا "بهل هو موجود" معنى "هل هو ذات ما منحاظه أو هل هو له ذات؟ كان السؤال صحيحا من هذا الوجه"^(٢١) فإن الذى لا تنقسم ذاته فإن معنى وجوده هو أنه موجود ويكون لا فرق فيه بين أن يقال أنه هو موجود، وأن له وجودا. فإن وجود ما هو هكذا ليس هو غير الذات التى يقال فيها إنها موجودة. أما ما ينقسم وجوده، فإن وجوده الذى هو به موجود غيره بوجه ما على ما يكون جزء الكل غير الكل، وجزء الجملة غير الجملة، وعلى أن ذلك الوجود الذى به الشئ موجود وأن له أيضا وجودا، أعنى أنه ينقسم وأن له جزءا به وجوده"^(٢٢).

وهكذا فالموجود على الإطلاق هو الموجود الذى إنما وجوده بنفسه لا بشىء آخر غيره، فيكون قولنا فيه "هل هو موجود" بهذا المعنى"^(٢٣). وينتهى الفارابى إلى أن الوجود العينى ليس داخلا البتة فى حد الماهية، وبالتالي فهو ليس مقوما لها. فالماهية متميزة عن الهوية. ولقد كان هذا التمييز بين الهوية والماهية هو الأساس الذى استند إليه الفارابى فى إثبات الوجود الإلهى، لأنه إذا كانت الماهية متميزة عن الهوية لكان معنى هذا وجود الماهية داخل الوجود الحسى ليس لذاته الوجود الحسى وإنما من فعل فاعل آخر. ويستمر التسلسل إلى أن نصل إلى فاعل أول لا ينبغى أن تكون هويته متميزة عن ماهيته. "فكل ماهويته غير ماهيته وغير المقدمات لماهيته فهويته عن غيره وتنتهى إلى مبدأ لا ماهية له مباينه للهوية"^(٢٤).

على أننا يجب أن نشير إلى أن المغايرة بين الوجود والماهية ليست إلا في التصور الذهني فقط، أما في عالم الموجودات الذي هو خارج عن التصور الذهني فإنه لا توجد مغايرة بينهما بتاتاً فإن الماهية والوجود موجودان معا في شيء موجود واحد.

ومما هو جدير بالذكر أن هذا الدليل صادف نجاحا كبيرا لدى فلاسفة الغرب يزيد على نجاحه عند العرب، وهو إن كان قد صادف هوى من "ابن سينا" تلميذ الفارابي بحيث اعتمد عليه في إثبات وجود الله، إلا أنه وجد هجوما شديدا من فيلسوف المغرب "ابن رشد" فقد أنكر أن يكون الوجود عرضا لأنه ليس واحد من أعراض الجوهر التسعة التي قال بها أرسطو^(١٥).

أما مفكرو القرن الثالث عشر من اللاتين فقد تأثروا بفكرة التفرقة بين الوجود والماهية واعتبروها من المبادئ الميتافيزيقية الأساسية التي أقاموا عليها البرهنة على وجود الله، خاصة "البير الكبير" الذي أخذ بها كما هي بينما توسع فيها القديس "توما الأكويني" واستعان بفكرة الإمكان والضرورة على وجود الله، وإن كان لا يأخذ بالدليل الانطولوجي لأن في الانتقال من الوجود المتصور إلى الوجود الفعلي شيئا من المغالطة^(١٦).

كذلك كان هذا الدليل من أول المسائل التي تأثر فيها "ابن ميمون" بالفارابي إذ يقول: "إن الله عز وجل قد تبرهن أنه واجب الوجود ولا تركيب فيه وليس ندرك إلا آنيته فقط لا ماهيته، فيستحيل أن تكون له صفة إيجاب لأنه لا آنية له خارجا عن ماهيته فتدل الصفة على أحدهما"^(١٧).

ويبدو من هذا النص أن طريقه تفكير ابن ميمون واستدلالة في هذه القضية تعود أساسا إلى "الفارابي" و "ابن سينا" من بعده، وقد يعتقد البعض أن "موسى ابن ميمون" قد ناقض نفسه في النص السابق فبينما يقول: "وليس ندرك إلا آنيته فقط لا ماهيته" ويضيف قائلا "لأنه لا آنية له خارجا عن ماهيته".

وحقيقة الأمر أن هاتين القضيتين متناقضتان بالفعل لأنه يفصل في الأولى بين الوجود والماهية، وفي الثانية يقول بعينية الوجود والماهية في الله تعالى. إلا أننا نجد توضيح هذه المسألة عند الفارابي الذي يقرر أن ماهية الله تعالى هي آنيته وهذه الآنية هي وجوده تعالى الخاص به، إلا أن هذه الآنية هي عين الماهية لا

ندرك كنهها، ومعرفتنا بالله تعالى ليست إلا بمعرفة الوجود العام. أى أننا نعرف أنه موجود ولا نعرف كونه وجوده الخاص به^(٢٨).

ولقد كان هذا الدليل مثار نقده من "الغزالي" الذى قال بأن للواجب حقيقة وماهية، وتلك الحقيقة موجودة أى ليست معدومة. والماهية فى الأشياء الحادثة لا تكون سببا للوجود. فكيف فى القديم؟ فالوجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقولة^(٢٩). وهنا نلاحظ أن المتكلمين (سوى الأشعرى واتباعه) أثبتوا لله ماهية غير وجوده. أما الفلاسفة فمنعوها واحتجوا بأنه لو كانت له ماهية غير الوجود لكان الوجود قائما بها فيصبح صفة زائدة له وهو ممتنع، وقد أيد "الخواجه زاده" قول الفلاسفة وصرح أن كون ماهية الله عين وجوده لا يخالف أصول الإسلام^(٣٠). أما "ابن رشد" فقد انتقده، وقال إن هذا الدليل مبنى على غلط وهو أن الوجود للشيء لازم من لوازمه^(٣١) والتابع معلول فيكون الواجب الوجود معلولا وهو متناقض. ويرى أن منبع التلبس يعود إلى إطلاق لفظ "الوجود الواجب" ويرى أن له حقيقة وماهية، وتلك الحقيقة موجودة أى ليست معدومة ووجودها مضاف إليها.

٢- دليل الممكن والواجب:

إذا كان الفارابى قد أثبت فى الدليل السابق أن من الكائنات ما يجب أن يدخل فى حده معنى الوجود وهو الله تعالى إذ لا ينفصل فيه الماهية عن الوجود، وليست الماهية والوجود إلا شيئا واحدا فى ذات الله، فإنه أثبت أيضا أن ما هو خارج عن الله يعتبر الوجود فيه معنى زائد على ماهيته وعارض من عوارضه، فهو إذن فى احتياج إلى علة، وبعد أن كانت هذه العلة عند أرسطو على غائية فقط لا عمل لها ولا شأن لها إلا أن تعقل ذاتها بداتها ولداتها، أصبحت عند الفارابى علة فاعلة تمنح الماهيات وجودها فهى مبدأ كل وجود.

وهكذا فمن التمييز بين ماهية الشيء ووجوده يؤدى ذلك إلى التمييز بين الممكن والواجب. فما هى حقيقة هذه التصورات؟؟ وكيف استخدمها الفارابى فى الاستدلال على وجود الله؟

يرى الفارابى أن الوجوب، والوجود، والإمكان هى كلمات بديهية لا تحتاج إلى إيضاح، ولا يمكن حدها منطقيا لأنه لا توجد كلمات أوضح وأعرف منها،

وإذا عرفت فإنما يكون التعريف على سبيل التنبيه على الوجود والوجوب والإمكان، لا على سبيل أنها تعرف بمعان أظهر منها^(٢٢).

والفارابي يقيم دعائم هذا لدليل الميتافيزيقي على الاستنباط من فكرة الوجود ومن النظر فيها نظرا عقليا مجردا، فهو دليل التأمل في معنى الوجود وفيه يقسم الموجودات إلى قسمين:

ممكن الوجود، وواجب الوجود. فيقول: "إن الموجودات على ضربين أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود، والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود. وإن كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال، فلا غنى بوجوده عن علة، وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره، وهذا الإمكان إما أن يكون شيئا فيما لم يزل، وإما أن يكون في وقت دون وقت. والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولا، ولا يجوز كونها على سبيل الدور، بل لابد من انتهائها إلى شيء واجب هو الموجود الأول"^(٢٣).

يتحدث الفارابي في النص السابق عن ثلاث مصطلحات هامة سيكون لها دورها إلهام في مذهب الفارابي في الإلهيات وهي: واجب الوجود بذاته، واجب الوجود بغيره، والممكن.

أولا: فالواجب الوجود: هو الوجود الذي لو فرضنا عدم وجوده للزم عن ذلك المحال، لأن هذا الغرض يتناقض مع حقيقة القول بالواجب. ويقسمه الفارابي إلى قسمين:

أ- واجب الوجود بذاته: وهو الذي لا علة له أبدا، ولا يمتاز بكثرة ولا ضد له، ووجوده أول وجود، ومنزه عن جميع أنحاء النقص وهو الموجود بالفعل.

ب- واجب الوجود بغيره: وهو الذي وجوده وعدمه كلاهما بعلة. لأنه إذا وجد فقد حصل له الوجود متميزا عن العدم، وإذا عدم حصل له العدم متميزا عن الوجود ويستخدم الفارابي هذا المفهوم، ليؤكد أن الشيء لا يمكن أن يكون علة وجود ذاته، وذلك لأن الامكان دليل على فاعلية العلة.

ثانيا: الممكن الوجود: ويقصد به الوجود الذي متى فرض غير موجود لم يلزم عنه محال، باعتبار أنه لا يوجد إلا بالقياس إلى علته، أو هو الموجود بالقوة.

وهكذا أصبح لدى الفارابى ثلاثة مفاهيم عقلية، فالأشياء فى الكون لا يخلو أمرها بين حالتين: فهى إما فى طور الاستعداد والإمكان دون أن يكون لها من ذاتها ما به تتحول من طور الإمكان إلى طور الوجود الفعلى ويقال عنها فى هذه الحالة إنها ممكنة الوجود بذاتها، وعلى فرض أن الأسباب الخارجية لم تتوفر لنقلها من طور الإمكان إلى طور الوجود الفعلى فإنه لا يلزم عن ذلك محال عقلى.

أما بالنسبة للحالة الثانية وهى أن تتوافر الأسباب الموجبة لنقل هذه الموجودات من طور الإمكان إلى طور الوجود فعندئذ لم يعد هناك مجال لبقائها فى طور الإمكان، بل يصبح وجودها واجبا، ولكنه ليس ذاتيا بل هى واجبة الوجود بغيرها^(٣٤) وهذا الواجب الوجود بغيره عنصر جديد فى فلسفة الفارابى الإلهية. وقد أحدثه الفارابى ليكون الواسطة الطبيعية بين واجب الوجود بذاته، وبين الممكن العقلى الخالص حتى يعبر عن هذا العالم ويصفه وصفا ينطبق عليه^(٣٥). فالنور مثلا لا يوجد قبل شروق الشمس، ذلك بأنه ممكن الوجود بذاته قبل طلوعها، فإذا طلعت كان واجب الوجود بغيره أى نتيجة حتمية لعلته (الشمس).

والفارابى فى استدلاله على وجود الواجب بذاته إنما يستدل عليه من غيره لا من ذاته، لأن مآل استدلاله فى نظريته إلى الوجود وحده أن يجعل ممكن الوجود دليلا على وجود واجب الوجود. فالعقل فى تصويره الوجود لابد أن يصل إلى واجب وجود بذاته بناء على أنه لو افترض الوجود كله من نوع واحد هو نوع الممكن لأدى افتراضه هذا حتما:-

- ١- إما إلى تسلسل فى العلل والمعلولات إلى ما لا نهاية.
- ٢- وإما إلى القول بالعلاقة الدورية بين العلة والمعلول. وكلاهما يحكم العقل باستحالة وقوعه.

وبعبارة أخرى أن الممكن يحتاج إلى علة تخرجه إلى حيز الوجود. ولما كانت العلل لا يمكن أن تتسلسل إلى غير نهاية، فلا بد للأشياء الممكنة من أن تنتهى إلى شىء واجب. وهذا الواجب هو الموجود الأول الذى يمنح الوجود لكل ممكن^(٣٦).

ونستطيع القول بأن ارتباط دليل "الوجود والماهية" بدليل "الممكن والواجب" قد ظهر واضحا فى استنباط تلك المفاهيم العقلية التى بنى عليها الفارابى دليله فى إثبات وجود الله. فقد استطاع الوصول إلى أن عدم المغايرة بين

الوجود والماهية، على معنى أنه لا ينسب الوجود للماهية والماهية للوجود ويؤدي إلى تحقق هذا المفهوم في "واجب الوجود"، بمعنى أن وجوده ضروري لذاته ولا يمكن تصور ماهيته بدون وجوده، أما المغايرة بين الوجود والماهية، بمعنى أنه لا توجد علاقة بين الماهية والوجود فيتحقق ذلك المفهوم في "ممکن الوجود".
وحيث يقال أن الوجود عارض للماهية فإن هذا العرض ليس بمعنى العرض في الفلسفة والمنطق الذي يقوم بالجوهر، لأنه على هذا يجب أن يكون الوجود من المقولات العشر، ويجب أن يكون الشيء أو الجوهر موجودا قبل أن يتصف بالوجود، فالموجود ليس من أمثال هذه الأعراض وإنما هو عرض بمعنى أن يعرض ويحدث ويحصل في عالم الأعيان^(٧٧).

وقد تبين من هذا الارتباط أنه لا يوجد لواجب الوجود وهو "الله تعالى" سبب أو علة عند الفارابي، أما ممكن الوجود فله سبب، ومعنى الإمكان هو أن يتساوى طرفاه أي وجوده وعدمه بالنظر إلى ذاته سيان أن يترجح أحد طرفيه على الآخر نظرا لذاتهما بلا مرجح، وفي ذلك يقول الرازي "الحكماء اتفقوا على أن الإمكان هو المحوج إلى السبب وبرهان ذلك أن الشيء إذا كان يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون كلا الجانبين بالنسبة إليه على السواء، استحال أن يترجح أحدهما على الآخر إلا لسبب"^(٧٨). فإذا ثقلت كفة طرف الوجود للممكن يكون الوجود ضروريا له جانب واحد واجب الوجود. فيوجد هذا الممكن خارج الدهن. فهذا الموجود قد اكتسب صفة واجب الوجود من غيره^(٧٩).

هذا وسوف نلاحظ أن فكرة تقسيم الوجود إلى واجب وممكن تخلخل الفلسفة الإسلامية كلها من أقصاها إلى أقصاها.

فابن سينا على سبيل المثال وفي بحثه في الوجود يعتمد على تحليل معاني الواجب والممكن، ويحدد الارتباط بين أحد طرفيه بالآخر. وهو يتفق مع الفارابي في جوهر الفكرية وفي العناصر التي تتكون منها والاتجاه الذي يسير فيه والغاية التي يقصد إليها، ولكنه يمتاز عنه في تفاصيل هذه الفكرة والقدرة على عرضها بمزيد من الشرح والإيضاح والتبسيط، وقد عرضه "ابن سينا" دون أي تعديل في كتابه "الإشارات والتنبيهات" ويرى ابن سينا أن هذا الدليل أوثق وأشرف من أي دليل آخر إذ أنه طريق الخاصة الذين لا يحتاجون إلى أن "تفرع عصاهم" حتى ينتهوا إلى حقيقة الوجود، فهو يرى أنه ينبغي ألا نلتمس البرهان على وجود الله

مستدلين عليه بشيء من خلقه وفي هذا تعريض بالمتكلمين الذين يتخذون من حدوث العالم دليلا على وجود محدث له، بل ينبغي أن نستند إلى تحليل طبيعة الإمكان فنستدل على الواجب الذي وجوده ماهيته بإمكان الممكن الذي يفتقر إلى الوجود، لأن تعلق المفعول بفاعله يكون من جهة وجوده بغيره، أعنى من جهة الإمكان من جهة الحدوث. إذ أن ارتباط الوجوب بالإمكان أقوى من ارتباطه بالحدوث، بل تكاد لا توجد أى علاقة بين الوجود والحدوث^(٨٠).

ورغم أن "الإمام الغزالي" قد وصم الفلاسفة بالكفر والإلحاد في تلك الحملة الشعواء التي شنّها في هجومه عليهم واعتبر الفارابي وابن سينا من المارقين في الدين لمتابعتهم فلاسفة اليونان، إلا أنه قد استعار بعض أدلتهم وآرائهم. بينما نجده في كتاب "معارج القدس" يستدل على وجود الله بنفس مصطلحات الفلاسفة إذ يقول: "فإن قبل: فما الدليل على أن في الوجود موجداً واجب الوجود يتعلق الكل به، ولا يتعلق وجوده بغيره، فيكون منتهى الموجودات، ومن عنده نيل الطلبات؟

قلنا: "لأن الموجود، أما أن يكون واجب الوجود، أو ممكن الوجود. وممكن الوجود لابد أن يتعلق بغيره وجوداً ودواماً، والعالم بأسره ممكن الوجود فيتعلق بواجب الوجود"^(٨١).

وواضح من هذا الدليل مدى التشابه العظيم بمسلك الفارابي وابن سينا في استدلالهم على وجود الله بدليل الممكن الواجب، وإن كانت هناك ملاحظة هامة يجب أن نضعها في اعتبارنا وهي أن الغزالي استخدم مصطلحات واجب الوجود، وممكن الوجود فقط وانتهى من ذلك إلى إثبات حدوث العالم، بينما نجد أن الفارابي وابن سينا قد أحدثا مفهوم "واجب الوجود بغيره" حتى يتسنى لهم الخروج من لمأزق الذي ينشأ عن القول بضرورة وجوب هذا الكون إذا كان معلولاً للعلّة الأولى الواجبة. فالعالم قبل أن يوجد كان في حيز "الممكن بالذات"، وبعد أن أوجدته العلّة الأولى أصبح في حيز واجب الوجود بغيره" ونظراً لارتباط العلّة بمعلولها، فالعالم قديم ولكنه ليس قديماً بالذات وإلا أصبح هناك قديمين وهذا محال، بل هو قديم بالزمان أى لم تنقض مدة بين وجوده وإحداثه، وإن كان حادثاً في ذاته معلول للعلّة الأولى التي أوجدته.

نقول رغم استناد الغزالي على هذا الدليل الفلسفي في إثبات وجود الله، إلا أنه سرعان ما يتحول عنه وينحى منحى المتكلمين في إثبات وجوده تعالى على دليل الحدوث بقوله "كل حادث فله حادثة سبب، والعالم حادث فيلزم منه أن له سببا" وهكذا يطفى الغزالي الأشعري على الغزالي الفيلسوف^(٨٢).

كذلك تأثر به "موسى بن ميمون" وقد ظهر ذلك في قوله "إن كل ما لوجوده سبب فهو ممكن الوجود باعتبار ذاته، لأنه إن حضرت أسبابه وجد، وإن لم تحضر أو عدمت أو تغيرت نسبتها الموجبة لوجوده لم يوجد^(٨٣). كما يقول تبرهن أنه لابد ضرورة أن يكون ثم موجود واجب الوجود باعتبار ذاته ولولاه لما كان ثم وجود أصلا"^(٨٤).

ويستشهد بأقوال الفارابي في معرض نقده لدليل الحدوث عند المتكلمين فيقول: "وكذلك يفعلون في كل عرض من الأعراض الحادثة، فإنهم يعددون أشخاصا المعدومة ويتخيلون كأنها موجودة وكأنها ذات بدأ، ثم يزيدون على ذلك المتوهم أو ينقصون منه، وكل هذه أمور وهمية لا وجودية. وقد أدمج "أبو نصر الفارابي" هذه المقدمة وكشف مواضع الوهم في جميع جزئياتها^(٨٥).

هذا بالإضافة إلى أن "توما الأكويني" قد اعتمد على هذا الدليل بصورته الفارابية في استدلاله على وجود الله فيقول: "نجد في الطبيعة أشياء ممكنة الوجود أو غير ممكنة الوجود ... ولكن من المستحيل على هذه الأشياء أن توجد دائما ... لذلك فليس جميع الأشياء ممكنة فحسب، ولكن يجب أن يوجد شيء ما وجوده واجب. ولكن كل واجب الوجود إما أن يسبب وجوبه آخر أو لا يسببه، ومن المستحيل الاستمرار إلى ما لا نهاية في أشياء واجبة الوجود سبب وجوبها آخر، لذلك لا نستطيع إلا التسليم بوجود موجود يمتلك وجوبه من ذاته يسبب في الموجودات الأخرى وجوبها وهذا ما يقول الناس جميعا أنه الله"^(٨٦).

ومما ينبغى الإشارة إليه أن "ابن رشد" رأيا مخالفا لآراء الفلاسفة الذين اعتنقوا هذه المقولة الفارابية في الاستدلال على وجود الله، وهو يرى أن هذا الدليل يتفق في بعض جوانبه مع دليل المتكلمين (المعتزلة قبل الأشاعرة) وهم يرون أنه من المعلوم بنفسه أن الموجود ينقسم إلى: ممكن وضروري، كما بينوا أن الممكن يجب أن يكون له فاعل، وإن العالم بأسره لما كان ممكنا فلا بد أن يكون الفاعل له واجب الوجود، وهذا الاعتقاد وإن كان قولاً جيداً ليس فيه كذب. فيما يقول "ابن رشد". إلا أن الخطأ يكمن في قولهم بأن العالم بأسره يعد ممكناً، فإن هذا ليس معروفاً بنفسه^(٨٨).

وهذا الدليل الذي قال به الفارابي وتابعه ابن سينا إذا أريد أن يخرج مخرج برهان - كما يقول ابن رشد - فلا بد أن يكون على هذه الصورة: الموجودات الممكنة لا بد لها من علل تتقدم عليها، فإن كانت العلة ممكنة لزم أن يكون لها علل. ومر إلى غير نهاية، وإن لم يكن هنالك علة لزم وجود الممكن بلا علة وذلك مستحيل. فلا بد أن ينتهي الأمر إلى علة ضرورية. فإذا انتهى الأمر إلى على ضرورة لم تخل أن تكون ضرورة بسبب أو بغير سبب. فإن كانت بسبب سئل أيضاً عن السبب، فإما أن تمر الأسباب إلى غير نهاية فيلزم أن يوجد بغير سبب ما وضع أنه موجود بسبب وذلك محال، وإما أن ينتهي الأمر إلى سبب ضروري بلا سبب أي بنفسه وهذا هو واجب الوجود ضرورة^(٨٩).

فتقسيم الفارابي وابن سينا - والذي تابعا فيه الأشاعرة - للموجودات إلى ممكن الوجود، واجب الوجود وفهم الفارابي للممكن على أنه ماله علة وللواجب ما ليس له علة، لا يؤدي به فيما يقول ابن رشد إلى البرهنة على امتناع وجود علل لا نهاية لها، إذ يترتب على وجودها غير متناهية أن يكون من الموجودات التي لا علة لها، فتكون من جنس واجب الوجود^(٩٠).

كما أن الفارابي قد وضع العالم في مقولة الإمكان أو الاحتمال، كما وضع الأشاعرة العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه. وهذا ما أدى بهم إلى القول بأن العلاقات بين الأسباب ومسبباتها تعد غير ضرورية، أي لا نجد ضرورة مثلاً بين النار والاحتراق بل من الجائز أن تكون النار مؤدية إلى البرودة^(٩١).

ولكننا أثبتنا سابقاً أن الفارابي يقول بضرورة العلاقة بين الأسباب ومسبباتها، وهو حريص على القول بأن العلة إذا وجدت لا بد أن يوجد معلولها معها، ويبدو أن

نقد ابن رشد لهذا الدليل يقصد بعد أساساً أن فكرة الفارابي وابن سينا في هذا الدليل قد تؤدي إلى هذه النتيجة، ولكن الفكرة في حد ذاتها لا تعبر عن القول بعدم الضرورة بين الأسباب ومسبباتها^(١٢). هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن التزام الفارابي بفكرة الوجود كمطلب أساسي في وصف الشيء بأنه موجود، وأن الإله لا يمنح صفة لهذا الكائن عنه سوى الوجود، كان يقصد من ذلك استنباط موقف قرآني يتخذ من دلالة الوجود أصلاً في تحقق الأشياء لكي لا يقع في مشاكل افتراض وجود شيء مع الله حين تمت عمليات الخلق وعند ذلك لا يستوى الأمران، بل هو أمر واحد لا غير. فغرض الفارابي إذن أن يضع صفة الوجود التي تتميز بالديمومة والاستمرار موضع الأصل من النظرية فكما نقول عن الله أنه قادر، وليس من الحكمة أن يتبادر إلى الذهن أنه كما أن قدرة الله قديمة فيستتبع ذلك أن تكون قدرة زيد قديمة، فهذه أحكام خاطئة. وكذلك الحال عندما نضع مقولة الوجود مثلاً بالنسبة للإله بأنها قديمة وذاتية، فلا ينبغي أن يكون العالم بالضرورة قديماً، بل أن الله منحه الوجود أي صدر عنه موجوداً^(١٣).

ومن هنا فموقف الفارابي ومن بعده ابن سينا وكل من أخذ بهذه المقولة لا يحتمل المبالغة التي رسمها ابن رشد، ولا يجب أن ننسى أن ابن رشد حين نظر إلى فلسفة المشاركة، نظر إليها وهو يضع الفكر الأرسطي نصب عينيه فجاءت أحكامه مخالفة لطبيعة العصر والبيئة التي نشأ فيها فلاسفة الإسلام.

ويعقب د. أ. إبراهيم مذكور بعد مقارنة أدلة الفارابي وابن سينا بأدلة ابن رشد في إثبات وجود الله بقوله: "ولا شك أن موقف الفارابي وابن سينا أقوى وأوضح فبرهانهما (يقصد برهان الممكن والواجب) أدق وأعمق"^(١٤).

وهكذا قدم لنا الفارابي عدد من الأدلة على وجود الله، تميز كل واحد منها باستناده إلى فكرة غير التي استند إليها غيره. فمن أدلة كونية تنتقل من الكائنات إلى موجد هذه الكائنات، إلى أدلة عقلية مجردة تنظر في فكرة الوجود ذاتها وتستدل منها على وجود واجب الوجود وهو الله تعالى.

ورغم اختلاف كل فكرة عن الأخرى، واختلاف المنهج المتبع فيها إلا أنها جميعاً كانت تهدف إلى غاية واحدة وهي إثبات وجود الله تعالى مما كان له أثره على الفلاسفة من بعده شرقاً وغرباً.

ثالثا : طبيعة واجب الوجود وصفاته:

بعد أن تناولنا استدلال الفارابى على وجود الله وجود الله وكيف أنه اعتمد على بعض الأدلة الكونية والعقلية فى سبيل إثبات ذلك، ننتقل إلى تناول موضوع "طبيعة واجب الوجود وصفاته".

وقد احتلت هذه القضية مكانه بارزة فى فلسفة الفارابى الإلهية. وما ذلك إلا لأنها كانت قضية العصر التى دار حولها النقاش، ثم الصراع اتخذ هذا الصراع أشكالا متعددة تنوعت بين من أثبت صفات أزلية مستقلة عن الذات الإلهية. مثل العلم، الحياة، والقدرة، والإرادة. وهم أكثر "أهل السلف" وبين من أنكر القول بوجود هذه الصفات مستقلة عن الذات الإلهية وهم "المعتزلة" حتى أن شعارهم كان "من أثبت صفة قديمة زائدة عن الذات فقد أثبت له شريكا". وذهبوا إلى أن الصفات هى عين الذات، ثم من حاول التوسط بين الموقفين وهم "الأشاعرة" فقال بأن الصفات أزلية، وقائمة بالذات وفى ذلك يقول "أبو الحسن الأشعري": "البارى تعالى عالم بعلم، قادر بقدرة، حى بحياة، مريد بإرادة، متكلم بكلام، سميع بسمع، بصير ببصر ... وهذه الصفات أزلية قائمة بذاته لا يقال هى هو، ولا غيره، ولا لاهو ولا لاغيره"^(٩٥).

أما الفلاسفة فقد فهموا الذات الإلهية على أنها واحدة لا تكثر فيها، والله عندهم هو واجب الوجود الذى لا يتعلق وجود ذاته بغيره البتة، فكأن واجب الوجود عندهم دلالة على ذات الله، كما يتحدثون عما يلزم عن واجب الوجود فإنه لا يمكن أن يكون عرضا لأن العرض يتعلق بالجسم وهو تعالى لا يمكن أن يكون جسما، لأن كل جسم ينقسم، وذاته تعالى لا يجوز فيها الانقسام، كذلك كل جسم مركب من صورة وهيولى، والله يتنزه عن ذلك، كما أن وجوده لا يمكن أن يكون غير ماهيته. إذ أن الماهية تتحد مع الآنية فى واجب الوجود حتى لا يتعلق بغيره على النحو الذى يتعلق غيره به، كما يستحيل عليه التغير، لأن التغير عبارة عن حدوث صفة لم تكن، ولكنه تعالى لا يجوز أن يكون له صفة زائدة على ذاته لأنه إن كان وجوده ما يتقوم بتلك الصفة، فإن عدمها يبطل وجوده، وتعلق وجوده بها صار مركبا من أجزاء لا تلتئم ذاته إلا بمجموعها، وكل مركب أشياء فهو معلول، والله تعالى منزّه عن ذلك كله^(٩٦).

وسوف نلاحظ أن الفلاسفة نظروا إلى ذات الله وصفاته بوصفها حقيقة واحدة فكأن هناك اتحاداً بين الذات وصفاتها على أساس مقولة أن واجب الوجود "عقل وعقل ومعقول" وإذا كان هذا هو موقف الفلاسفة عامة، فما هي حقيقة الموقف الفارابي تجاه قضية الصفات وعلاقتها بالذات؟؟.

قبل أن يتناول الفارابي تلك القضية بالشرح والتحليل يحاول التمهيد لها بمدخل يوضح فيه طبيعة واجب الوجود، وهل تقوى عقولنا على إدراك ماهيته؟ وما ذلك إلا لأنه أدرك عجز العقل البشري عن بلوغ حقيقة الله تعالى ومعرفة ذاته، فحاول أن يلجأ إلى وسائل يلتمس بها معرفة تلك الماهية المقدسة. فهل وفق الفارابي في ذلك؟؟

١- طبيعة واجب الوجود، وهل تقوى عقولنا على إدراك ماهيته؟؟

يقول الفارابي: "الأول لا يمكن تحديده أو تعريفه إذ أنه غاية في البساطة، وهو ليس بجسم، هو وحده مطلقة غير منقسم"^(٩٧) كما يقول: "الذات الأحدية لا سبيل إلى إدراكها، بل تعرف بصفاتهما، وغاية السبيل إليها الاستبصار بأن لا سبيل إليها وتعالى عما يصفه الجاهلون"^(٩٨).

وهكذا يحدد الفارابي منذ بادىء الأمر طبيعة البحث في واجب الوجود. حيث أكد أنه لا يمكن تحديده أو تعريفه لأن من شروط التعريف أن يكون دالاً على الجنس القريب، والفصل النوعي، فالقضية "الإنسان حيوان ناطق" تعني أن حيوان هو جنس للإنسان، أما صفة النطق فهي فصل نوعي يبعد جميع الحيوانات الأخرى غير الناطقة عن الإنسان. وهذا هو شرط التعريف، فإذا لم يكن لله جنس وهو كذلك، وإذا لم يكن له فصل نوعي وهو سبحانه كذلك، فإنه لا يمكن أن يعرف. وبناء على ذلك فالله هو الوجود التام، ووجوده بسيط غير مركب، وهذه البساطة لا يمكن أن تكون لشيء آخر، ذلك أنه يمتاز عن غيره بأنه تام، والتام الوجود لا يمكن أن يوجد وجود خارج منه من نوع وجوده فهو إذن واحد، وبساطة الله وكونه لا جنس له تجعل من المستحيل حده، لأن التحديد كما ذكرنا هو تركيب أو تعريف بالنوع والفصل كما في الصور، أو هو تعريف بالمادة والصورة كما في الجواهر وهذا كله مناف لبساطة الله"^(٩٩).

وإذا كان الله غير قابل للتحديد لأنه لا تركيب فيه، ولا جنس له، فهل يعود ذلك إلى طبيعة الموضوع في ذاته؟ أم لقصور في عقولنا؟ بمعنى آخر. هل تقوى عقولنا على إدراك حقيقته في ذاتها؟.

يقول الفارابي: "الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر، ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والأغراض، ولا نعرف الفصول المقومة لكل منها الدالة على حقيقتها ... فإننا لا نعرف حقيقة الأول بل إنما نعرف منه أنه يجب له الوجود وهذا لازم من لوازمه لا حقيقة، ونعرف بواسطة هذا اللازم لوازم أخرى كالوحدانية وسائر الصفات"^(١٠٠). كما يقول "ولكن أذهاننا وقوى عقولنا ممتنعة لضعفها وبعدها هن جوهر ذلك الشيء من أن نتصوره على التمام، وعلى ما هو عليه من كمال الوجود"^(١٠١).

إذن نحن لا ندرك حقيقة الأول في ذاته - كما يقول الفارابي - لأن عقولنا بحكم محدوديتها لا تقوى على إدراك اللامتناهية وهي المتناهية، ولكن فكرته قائمة في نفوسنا وكما يقول الأستاذ عباس العقاد "أن مسألة وجود الله مسألة وعى قبل كل شيء، فللإنسان وعى يقيني بوجوده الخاص وحقيقته الذاتية، ولا يخلوم "وعى" يقيني بالوجود الأعظم والحقيقة الكونية لأنه متصل بهذا الوجود قائم عليه"^(١٠٢). ومع ذلك ورغم إحساسنا الفطري بأنه يملأ نفوسنا، إلا أننا عاجزون عن إدراك كماله المطلق، لأنه نور. ولفرط انبثاق ضيائه تعجز عقولنا عن رؤيته، فإن إفراط كماله يبهنا، فلا نقوى على تصويره على التمام، كما أن الضوء وهو أول المبصرات وأكملها وأظهرها به تصوير سائر المبصرات مبصرة، وهو السبب في أن صارت الألوان مبصرة، ويجب فيها أن يكون كل ما كان أتم وأكبر، كان إدراك البصر له أتم، ونحن نرى الأمر على خلاف ذلك فإنه كلما كان أكبر، كان إبصارنا له أضعف .. ليس لأجل خفائه ونقصه، بل هو في نفسه على غاية ما يكون من الظهور والاستنارة، ولكن كماله بما هو نور يبهز الإبصار فتحار الأبصار عنه. كذلك قياس السبب الأول، والعقل الأول، والحق الأول وعقولنا نحن"^(١٠٣). فلما كان الله الوجود التام، كان لابد أن تكون معرفتنا له أوضح معرفة وأدقها، ولكن هذا الوجود الإلهي مطلق الكمال ومن ثم فهو فوق قوانا الإدراكية، وهي بالتالي لا تستطيع إدراكه إدراكا لامتناهيا. وفي ذلك يقول الفارابي "ليس نقص معقولة عندنا لنقصانه في نفسه، ولا عسر إدراكنا له لعسره هو في وجوده، لكن لضعف عقولنا نحن، عسر تصويره ... إذ كلما قربت جواهرنا منه

كان تصورنا له أتم وأيقن وأصدق، وذلك أنا كلما كنا اقرب إلى مفارقة المادة كان تصورنا له أتم^(١٠٤).

ولما كان العقل البشرى عاجزا عن بلوغ حقيقة الله تعالى ومعرفة ذاته، كان لابد من وسائل يلتمس بها تلك الماهية المقدسة، ومن هنا كانت الصفات هي الوسيلة التي عن طريقها نعرف ذات الله حيث أن معرفة أفعال الله تعالى وصفاته أقرب إلى العقول من معرفته ذاته. وفي ذلك يقول الفارابي: "الذات الأحدية لا سبيل إلى إدراكها بل تعرف بصفاتها، وغاية السبيل إليها الاستبصار بأن لا سبيل إليها وتتعالى عما يصفه الجاهلون"^(١٠٥).

٢- بين الذات والصفات:

إذا كان "الكتاب الكريم" قد قدم لنا صورة للموجود الأول ينفرد بها عن سائر المذاهب، والآراء الفلسفية، حيث يصف الأول "ونحن أقرب إليه من حبل الوريد"^(١٠٦)، "لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار"^(١٠٧)، "ليس كمثله شيء"^(١٠٨). بحيث نجد في هذا الموقف الروحي ما يوضح اتصال الله سبحانه وتعالى بخلقه اتصالا لا مادي، بعيد إلى أبعد الحدود عن الحلول والاتحاد، فإن الفارابي قد عبر عن هذا الموقف بألفاظ فلسفية دقيقة فقال: "لا يمكن أن يكون وجود أصلا مثل وجوده، ولا يمكن أن يكون ذلك الوجود لشيء آخر سواه، ولا يكون شيء أصلا في مرتبة وجوده لا نظير ولا ضد" فأعطانا أبو نصر صورة اللسية هذه على شكل "وجودي" لا مثيل له^(١٠٩).

وقد ذهب الفارابي في مذهبه في الصفات إلى التنزيه المطلق، وأنكر إنكارا تاما القول بوجود صفات إلهية مستقلة عن ذاته تعالى اعتمادا على أن إله الفارابي في غاية البساطة والكمال والجمال والتجريد، ومن هنا فقد كان مبدءا أن "الصفة هي عين الذات" الذي استعاره من المعتزلة يشكل أساسا هاما تدور حوله فلسفة الفارابي الإلهية التي تبغى في صورتها النهائية تأكيد معنى التوحيد في أرقى صورة وهو تنزيه الله. يقول الفارابي: "لما كان الباري جل جلاله بآنيته وذاته مبينا لجميع ما سواه، وذلك لأنه بمعنى أشرف، أفضل وأعلى بحيث لا يناسبه في إنيته ولا يشاكله، ولا يشابهه حقيقة ولا مجازا، ثم مع ذلك لم يكن بد من وصفه وإطلاق لفظ فيه من هذه الألفاظ المتواطئة عليه، فإن من الواجب الضروري أن يعلم أن مع كل

لفظة تقولها في شئ من أوصافه معنى بذاته بعيد من المعنى الذى نتصوره من تلك اللفظة وذلك كما قلنا بمعنى أشرف وأعلى^(١٠٧).

فالفارابى إذن ينظر إلى واجب الوجود فى إطار أن ذاته تشمل الكل، ومن ثم فإن أى فعل أو أية صفة إنما تكتسب من وجود الذات. الذات إذن حاوية للصفات، أو بالأحرى أن الصفات والذات شئ واحد. "إن واجب الوجود مبدأ كل فيض، وهو ظاهر على ذاته بذاته، فله الكل من حيث لا كثرة فيه... وعلمه بذاته نفس ذاته... ويتحد الكل بالنسبة إلى ذاته، فهو الكل وحده، وهو الحق وكيف لا وقد وجب"^(١٠٨).

ويحاول الفارابى أن يبين طبيعة واجب الوجود عن طريق خلع مجموعة من الصفات عليه. وإن كان الفارابى قد عرضها بأسلوبه المعروف الذى ينحى به نحو الإجمال والتركيز فى أكثر كتبه ورسائله كآراء أهل المدينة الفاضلة، وعيون المسائل، ومبادئ الموجودات وفصوص الحكم، والتعليقات، والدعاوى القلبية.. إلخ، إلا أنها جاءت وافية بالغرض الذى تناولها من أجله. من هذه الصفات:

أولاً: صفة الوجدانية:

اهتم الفارابى بإثبات صفة الوجدانية لله سبحانه وتعالى، وما ذلك إلا لأن أكثر الصفات التى سيخلعها الفارابى على الله تعالى إنما تترتب إلى حد كبير على القول بوجدانيته.

وقد لاحظنا أن الفارابى فى أكثر الأحيان يتحدث عن وجدانية الله بعد أن يذكر بعض صفاته الأخرى، فهو مثلاً يثبت وجدانية الله فى "الفصل الثانى" من كتاب "آراء أهل المدينة الفاضلة" بعد أن يتحدث فى الفصل الأول منه عن الموجود الأول، وينفى عنه العدم وال ضد ويثبت له الأزلية... إلخ وكان الجدير بالفارابى أن يثبت أولاً وجدانية الله قبل أن يتحدث عن باقى الصفات^(١٠٩).

فإن الله سبحانه وتعالى واحد لا مثيل له، ولا شبيه ولا ند، ولا يشاركه أحد فى ملكه، ذلك أن كل موجود يتميز بوجوده عن غيره، وكل موجود له كيانه الخاص عن كل ما عداه واستقلال الموجود عن غيره وتميزه يدل على وحدته. ولكن ما معنى وحدته تعالى؟

يقول الفارابي "وهو واحد بمعنى أن الحقيقة التي ليست لشيء غيره، وواحد بمعنى أنه لا يقبل التجزئ... إذن ليس يقال عليه كم ولا متى ولا أين ولا ليس بجسم، وهو واحد بمعنى أن ذاته ليست من أشياء غيره كان منها وجود ولا حصل ذاته من معان مثل الصورة والمادة والجنس والفصل ولا ضد له" (١١٠). كما يقول: "..... فإذا كان لا ينقسم هذا الانقسام وهو من أن ينقسم انقسام الكم وسائر أنحاء الانقسام أبعد، فهو أيضا واحد من هذه الجهة الأخرى. ولذلك لا يمكن أيضا أن يكون وجوده الذي به ينحاز عما سواه من الموجودات غير الذي هو به في ذاته موجود، فلذلك يكون انحيازه عما سواه بوحدة هي ذاته" (١١١).

أما كيف برهن الفارابي على هذه الوجدانية. فنقول أنه اعتمد من ناحية على أساس من نظريته في ترتيب الموجودات، كما أنه اعتمد من ناحية أخرى على معنى التام. فكيف حقق ذلك؟؟

يرى الفارابي أنه لما كان الله هو الموجود الكامل على وجه الإطلاق، فمن المستحيل أن يوجد معه إله غيره، لأنه لو جاز أن يوجد معه إله مثيل به في كماله، لما كان هو أسمى وأكمل مبادئ الموجودات، ولوجب أن يوجد وجود أكمل منه يهبه هو وقرينه الكمال. فطبيعة الذات الإلهية وهي كمال محض تكفي في البرهنة على وحدانيته (١١٢).

ونود أن نشير إلى أن هذا الدليل يستند إلى رأى الفارابي في نفيه للشريك والند، لأن الله إذا كان واحدا فلا شريك له، ولا يكون اثنان، فلو كانا اثنين لكانت بينهما مباينة، وكان الذي تباينا به غير الذي اشتراكا فيه، فيكون الشيء الذي به باين كل واحد منهما الآخر جزءا مما به قوام وجودهما، والذي اشتراكا فيه هو الجزء الآخر فيكونا ندين متكافئين، أو يكون أحدهما ضد الآخر فيتمانعان، ولا يكون أولا بل يكون هناك موجودا آخر أقدم منه هو سبب وجوده وذلك محال (١١٣).

ويعلق "د. أبو ريده" على هذا الدليل ويقول أن "الكندي" استند عليه في إثبات الوجدانية، وهو دليل فلسفي طريف، وعلى أساسه جرى كل من الفارابي وابن سينا وغيرهما من فلاسفة الإسلام في إثباتهم أن واجب الوجود لا بد أن يكون واحدا (١١٤).

ويبدو أن الفارابي قد اعتمد على هذا الدليل العقلي بدلا من الاعتماد على النصوص القرآنية التي تقرر الوجدانية مثل قوله تعالى: "لو كان فيهما آلهة إلا الله

لفسدتا" وما ذلك إلا لأنه أراد أن يخرج عن دائرة الجدل الكلامية ويبعد عن أدلة المتكلمين والتي بلغت من التعقيد مبلغا كبيرا.

ويؤكد ذلك "ابن رشد" الذي يرى أن هذا الدليل الفلسفي رغم أنه لا يعتمد على الشرع إلا أنه أقل تعقيدا من أدلة المتكلمين^(١١٥).

ورغم أن الفلاسفة والمتكلمين قد أقرؤا بوحداية الله، وعدم تعدده. إلا أن الخلاف بينهما ظهر حول مستلزمات الوحدانية. ويعترض الغزالي^(١١٦) على دليل الفارابي في إثبات الوحدانية بأن تقسيم الفارابي خطأ لأنه لم يستحيل ثبوت موجودين لا علة لهما وليس إحداهما علة للآخر؟ وأى معنى لقول القائل: أن ما لا علة له لذاته أو لعلنا لا علة له سلب محض، والسلب المحض لا يكون له سبب ولا يقال فيه أنه لذاته أو لا لذاته^(١١٧).

ومن ناحية أخرى إذا فرض واجبا الوجود لكانا متماثلين، أو مختلفين. فإن كانا متماثلين فلا يعقل التعدد واللاثينية كالسواد في مكان وزمان واحد فإنهما سواد واحد، وإن كانا مختلفين كانا مركبين ومحال أن يكون واجب الوجود مركبا.

ويعترض الغزالي بقوله: أن المتماثلين لا يتصور تباينهما لكن هذا النوع من التركيب ليس محالا في المبدأ الأول لأنه لا برهان عليه.

ويقول الغزالي أنه رغم أن الفلاسفة ينفون الكثرة عن الله من كل وجه، إلا أنهم يقولون للباري أنه مبدأ وموجود، وجوهر، وواحد، وقديم إلخ. وزعموا أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد لا كثرة فيه^(١١٨).

وقد رأى الغزالي أنه لكي يفهم مذهبهم فلا بد من رد هذه الصفات جميعا إلى السلب والإضافة، فالباري أول بالإضافة إلى الموجودات بعده، ومبدأ بالإشارة إلى وجود غيره منه، وموجود بمعنى معلوم، وقديم بمعنى سلب العدم أولا عنه، وبارق بمعنى سلب العدم عنه آخرا، وواجب الوجود بمعنى أنه لا علة له ... إلخ. وفي رأيه بعد أن أورد باقي الصفات أن الوحدة لا تتحقق إلا بنفي الكثرة، أي بنفي الصفات الزائدة والانقسام والتركيب والجسمية^(١١٩).

ولم يزد "الطوسي" في نظره إلى تلك الأدلة شيئا عما قاله الغزالي سوى أنه قال: "ليس شيء منها تام الدلالة على المطلوب ... وإنما يتبين التوحيد على طريقة أهل الحق بالبراهين العقلية والبيانات النقلية القطعية"^(١٢٠).

وكان "الخواجه زاده" قريبا جدا من الطوسي في إيراد أدلة الفلاسفة على الوجدانية، لكنه تميز عنه بنقده للغزالي، حيث وجد في تقريره لدليل الفلاسفة قصورا وقال: إن ما ذكره الغزالي في موضوع السواد واللونية لا يعتد به^(١٢٠) وأضاف قائلا "إن أراد بما ذكره في الاستدلال ما هو المفهوم من ظاهر عبارته من أن وجوب الوجود لو كان مقولا على اثنين، فإن كان حصول وجوب الوجود لفرد معين مما يقال له واجب الوجود لذات ذلك العين فلا يكون لغيره فظاهر البطلان. وليس يوجد في كلامهم منه عين ولا أثر ولا هو مطابق لأصولهم وقواهم. فلا يصح نسبته إليهم"^(١٢١).

وبهذا يلتقي "الخواجه زاده" في نقده (للغزالي) مع "ابن رشد" الذي ذكر أن اعتراض الغزالي على التقسيم غير صحيح. ومثاله عن السواد من أنه هل هو لون لذاته أو لعله، هو قول سفسطائي. وبراهان الفلاسفة ومنهم "الفارابي" يمكن أن يتم على الوجه التالي "بنظر ابن رشد" إن كان واجب الوجود اثنين. فالمغايرة بينهما إما بالعدد، أو بالنوع، أو التقديم والتأخير، فإن تغايرا بالعدد اتفقا بالنوع، وإن تغايرا بالنوع اتفقا بالجنس مما يلزم أن يكون واجب الوجود مركبا، وإن كان بالتقديم والتأخير وجب أن يكون واجب الوجود واحدا وهو العلة لجميعها وهذا الصحيح^(١٢٢).

ومن ناحية أخرى فقد اعتمد الفارابي في إثبات وحدانية الله سبحانه وتعالى على معنى "التام" فالتام كما يقول الفارابي "هو ما لا يمكن أن يوجد خارجا عنه وجود من نوع وجوده وذلك في أي شيء كان"^(١٢٣) ويضرب لنا أبو نصر أمثلة للتام فيقول: إن التام في الجمال هو الذي لا يوجد جمال من نوع جماله خارجا عنه، والتام في العظم هو ما لا يوجد عظم خارجا عنه. والتام في الجوهر هو ما لا يوجد شيء من نوع جوهره خارجا عنه... وهكذا. فإذا كان الله تاما فلا بد وأن يكون واحدا إذ لا يمكن أن يكون هذا الوجود التام لشيء آخر غيره، فإذاً هو منفرد بذلك الوجود وحده ولا يشاركه شيء آخر أصلا. إنه منفرد برتبته وحده^(١٢٤).

وهكذا نجد الفارابي يربط بين معنى التام ومعنى الوحدة من جهة أن التمام والوحدة لا يوجدان إلا لواجب الوجود، ومن جهة أخرى فإن الله يعد واحدا من جهة أنه لا ينقسم كما ذكرنا. فالله غير مركب من مادة ومن صورة كما هو الحال

في سائر الموجودات، وإذا كانت هذه الموجودات تقبل الانقسام لأنها مركبة، فإن الله لا ينقسم لأنه غير مركب من مادة ومن صورة^(١٢٥).

ونود أن نشير إلى أن الفارابي في تدليله على وحدانية الله قد اعتمد اعتمادا كلياً على تحليل معنى التام بالبرهان التالي: إذا كان الأول تام الوجود، لم يمكن أن يكون ذلك الوجود لشيء آخر غيره، فإذاً هو متفرد بذلك وحده فهو واحد من هذه الجهة.

والبرهان السابق لم يفيد أن واجب تام، وذلك لأن تعريف التام لا يفيد بالضرورة أن موضوعاً ما تام أو غير تام ما لم يكن هذا الموضوع تاماً أو غير تام، إما بدليل آخر غير تعريف التام، أو بصورة انطباق تعريف التام عليه. فواجب الوجود بنفسه إن كان تاماً بدليل برهان مقنع، فإن صفاته حينئذ ستكون التعريف الجامع المانع للتام... لا أن يكون تعريف التام دليلاً على تمام الواجب بنفسه ويمكن وضعه بهذه الصورة:

ليكن التام = س، وليكن تعريفه = ص، وليكن واجب الوجود بنفسه = س ١،
أن (س) في هذه الحالة لا يساوي (س ١) بمعنى أن (س) = (ص) كما يرى الفارابي،
لكن (س) = (ص) إذا كان (س) = (س ١) وهو ما يتوافق مع ما قدمناه من نقد^(١٢٦).
وفي ذلك يقول د. عاطف العراقي في معرض نقده "لفكرة التام": إذا كان الفارابي يدل على الوحدانية بالاعتماد على "فكرة التام"، فإننا كنا نتنظر منه أولاً التدليل على فكرة "التام" حتى تكون أقواله في الوحدانية، أقوالاً لها أساس قوى^(١٢٧).

أما من جهة الوحدانية فإن الفارابي قد قدم برهاناً يفيد التفرد أو التوحد بصفات... وجلى أن التوحد والانفراد بالصفات لا يفيد الوحدانية ولا يثبت الوحدة ما لم يبرهن على صحة "أن المتفرد بصفات ما، أو بكل صفاته واحد بحكم هذا التفرد" فيكون هذا دليلاً على الوحدانية بعد البرهنة على صحة "أن الواجب بنفسه متفرد بصفاته ضرورة".

ولكن التفرد بالصفات لا يفيد الوحدة ضرورة، إنما الذي يفيد الوحدة ضرورة استحالة الكثرة، وإن البرهنة على صحة استحالة الكثرة في واجب الوجود بنفسه قائمة في تأكيد الفارابي على أن الشيء لا يمكن أن يكون علة وجود ذاته، إذ أن المرور من حالة الوجود بالإمكان إلى حالة الوجود بالوجوب دليل على فاعلية العلة، لكن تداعي العلة وتسلسلها إلى ما لا يتناهى يفضي إلى محال فلا بد من

الوقوف عند علة أولى لا علة واحدة وهى واجب الوجود بذاته. ومن هنا تكتسب هذه العلة الأولى وحدانيته من وحدة اللانهاية، واللا نهاية صفة من صفات واجب الوجود بذاته^(١٢٨).

ثانيا: نفى العدم والضد والحد والجسمية عنه تعالى:

وإذا كان الله واحداً، وكانت الواحدية تعنى البساطة، فإن ذلك يؤدي إلى نفى الكثرة أو التعدد عن الذات الإلهية. ولذلك فجوهره جوهر لا يشوبه العدم ولا الضد، إذ أن كلا من العدم وال ضد لا يوجد إلا في العالم السفلي أو "عالم ما تحت فلك القمر"، فالعدم يحدث في الموجودات المتغيرة الحادثة، والله ليس بحادث ولا متغير، وال ضد يعنى أن هناك شيئين: أ، وضد أ. ولما كان الله واحداً لا مثيل له فلا ضد له^(١٢٩). كما أنه سبحانه غير منقسم بالقول إلى أشياء بها تجوهره، وذلك لأنه لا يمكن أن يكون القول الذي يشرح معناه يدل على جزء من أجزائه، أو على جزئية يتجوهر بها. فإنه إن كان كذلك كانت الأجزاء التي بها تجوهره أسباباً لوجوده على جهة ما تكون المعاني التي تدل عليه أجزاء حد الشيء وأسبابه لوجود المحدود، وذلك غير ممكن فيه إذا كان أولاً، وكان لا سبب لوجوده أصلاً. فإذا كان لا ينقسم هذه الأقسام فهو من أن ينقسم أقسام الكمية وسائر أنحاء الانقسام أبعد. ومن هنا يلزم ضرورة أن لا يكون له عظم، ولا يكون جسماً أصلاً فهو واحد من هذه الجهة، كما أنه لا ينقسم بالفصول كما ذكرنا^(١٣٠).

ويعترض الغزالي على أدلة الفارابي باستحالة التركيب وكيف أنه بناها على نفى الصفات. ويرى أن العلم إن لم يكن داخلاً في ماهية الأول كان تابعا للذات، وكان الذات سبباً فيه فكان معلولاً، فكيف يكون واجب الوجود؟ وبإثبات الذات والصفة ودخول الصفة في الذات ينشأ تركيب، والتركيب يحتاج إلى مركب وهو الجسم والأول ليس جسماً^(١٣١).

أما انقسام الشيء إلى الجنس والفصل فليس كانقسامه إلى ذات وصفة، فالصفة غير الذات والنوع، والفصل ليس غير الجنس من كل جهة فمهما ذكرنا النوع فقد ذكرنا الجنس وزيادة وإذا ذكرنا الإنسان فلم نذكر إلا الحيوان مع زيادة نطق^(١٣٢).

ويرى "الطوسي" أن الفلاسفة لم يذكروا دليلاً يعول عليه على أن الواجب يستحيل تركيبه ولو سلم امتناع تركيبه من الأجزاء الخارجية فلا يسلم امتناعه من الأجزاء العقلية^(١٣٣).

وأورد "الخواجه زاده" عن الفلاسفة أن الأول لا يتركب من جنس وفصل، وأن مشاركته للممكنات في الوجود وللعقل في المبدئية ليست في الجنس بل في خارج اللازم، وأنه لا اشتراك بينه تعالى وبين غيره في الجوهرية. وهو هنا ينكر صحة أدلة الفلاسفة ويقول "....." إلا أنه لما لم يتم دليلهم على دعواهم تعرض له الأمام حجة الإسلام الغزالي فاقتفينا أثره^(١٣٤).

أما "ابن رشد" فيرى أن إطلاق اسم الموجود على ذات الله تعالى إنما يدل على لازم عام لها. ويعتبره دليل باطل، وإطلاق الموجود إنما يدل من الأشياء على ذوات متقاربة المعنى وبعضها في ذلك أتم من بعض^(١٣٥).

وإذا كان الفارابي قد نفى الجسمية عن ذاته تعالى لأن الجسم لا يكون إلا مركباً منقسماً إلى أجزاء بالكمية وإلى الهيولى والصورة بالقسمة المعنوية، وواجب الوجود واحد لا يقبل القسمة بهذه الوجوه.

فإن الغزالي يرد على ذلك بأنه "إذا لم يبعد تقدير موجود لا موجد له لم يبعد تقدير مركب لا مركب له، وتقدير موجودات لا موجد لها. إذا نفى العدد والتثنية بنيتموه على نفى التركيب، ونفى التركيب على نفى الماهية سوى الوجود. وما هو الأساس الأخير فقد استأصلناه وبيننا تحكمكم فيه^(١٣٦). فمن لا يصدق بحدوث الأجسام فلا يقدر على إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم أصلاً^(١٣٧).

أما الطوسي فيقول العقل والنقل دالان على أن الله ليس بجسم، وليس بين المليون والفلاسفة خلاف فيه، لكن الغرض بيان ضعف استدلال الفلاسفة فأورد بعض الأدلة التي تثبت ضعف استدلالهم^(١٣٨).

ولكن ابن رشد يعتبر الدليل على أن الأول ليس بجسم عن طريق أن كل جسم محدث دليلاً واهياً، والقدماء من الفلاسفة لا يجوزون وجود جسم قديم من ذاته، بل من غيره^(١٣٩). فالجسم يتكون من جسم، والجسم المطلق لا يتكون، فإنه لو تكون لكان التكوين من عدم "وإنما تتكون الأجسام المشار إليها من أجسام مشار إليها وعن أجسام مشار إليها وذلك بأن ينتقل الجسم من اسم إلى اسم ومن حد إلى

حد يدل على ذلك قوله تعالى "أو لم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما^(١٤٠)" ثم قوله "ثم استوى إلى السماء وهي دخان"^(١٤١).

ونود أن نشير أنه على الرغم من أن الفارابي لا يبحث موضوع الرؤية بالنسبة لله تعالى، إلا أن نفيه الجسمية عن الله تعالى وقوله بأن الله لا يمكن أن يدرك بشيء من الحواس يدلنا على أن فيلسوفنا ينفي الرؤية "رؤية الله تعالى" كما فعل المعتزلة والخوارج والشيعة وخاصة الزيدية، بينما أثبتها أهل الحديث والحنابلة فضلا عن الأشاعرة.

ثالثا : الخلو من المادة والصورة والفاعل والغاية:

وإذا كان الله ليس جسما ولا في جسم، فهو أبعد ما يكون عن العلة المادية والعلة الصورية وأيضا العلة الفاعلية والغائية. وما ذلك إلا لأنه سبب أول. فواجب الوجود ليس بمادة، ولا قوامه في مادة، ولا في موضوع أصلا بل وجوده خلو من كل مادة ومن كل موضوع. وذلك لأن المادة تشغل حيزا معلوما ومحدودا، كما أن المادة محسوسة وملموسة ومركبة. والله لا يحس ولا يلمس وهو بسيط. ولو قلنا بأن له مادة لا تتبع ذلك القول بأن له صورة، إذ المادة لا بد لها من صورة. وكذلك لو قلنا أنه صورته لاحتاجت إلى مادة حتى تظهر فيها. إذن فهو ليس صورة ولا مادة لأن القول بأن له مادة وصورة يعني أن ذاته مؤلفة من شيئين كما هو الحال في الأجسام^(١٤٢).

وإذا كان الفارابي قد نفى عن الله تعالى العلة المادية والعلة الصورية، فإنه نفى أيضا عنه تعالى العلة الفاعلة والعلة الغائية. فإله سبب أول، وإذن ليس له علة فاعلة، وأيضا ليس لوجوده علة غائية، لأن القول بالغاية يؤدي إلى القول بأنه كسائر الموجودات التي لها علل أربع^(١٤٣).

رابعا : وجوده تعالى أفضل الوجود:

ولما كان الله برىء من جميع أنحاء النقص فوجوده أكمل الوجود وأفضل الوجود وأقدم الوجود. وهو دائم الوجود بذاته لا يجتمع وجوده عن كثرة. وفي ذلك يقول الفارابي : "إذا قلنا أنه موجود علمنا مع ذلك أن وجوده لا كوجود سائر ما هو دونه" كما يقول "لاوجود أكمل من وجوده فلا خفاء به من نقص الوجود"^(١٤٤).

خامسا: الله أزلى دائم الوجود ووجوده هو الحق:

أثبت الفارابي سابقا أن الله موجود حينما لجأ إلى عدد من الأدلة التي تؤيد ذلك، وحينما خلع مجموعة من الصفات على ذاته العلية فأثبت وجوده. وهو يرى أن هذا الوجود يتصف بالأزلية والدوام، فالله عند الفارابي أزلى دائم الوجود بجوهره وذاته من غير أن تكون به حاجة في أن يكون أزليا إلى شيء آخر يمد بقاءه، بل هو بجوهر كاف في بقاءه ودوام وجوده^(١٤٤).

كما أن الله أزلى. إذ معنى الأزلية أن الله قديم لا أول لوجوده، وإذا كان الله لا أول لوجوده، فإنه بالمثل لا نهاية لوجوده، فهو دائم الوجود وباق لا يتغير ولا يفسد لأنه قديم ثابت.

ولما كان الله موجودا فهذا يعنى أنه حق لأن الحق يساوق الوجود. بمعنى أننا إذا أثبتنا أن شيئا ما يعد موجودا فلا بد أن نقول أنه حق^(١٤٥). وهذا يذكرنا بقول الكندي بأن كل ما له آنية له حقيقة. أى أن كل شيء ثبت أنه موجود فعلا فلا بد أن يكون حقا^(١٤٦). ومن هنا أيضا نفهم قول الفارابي بأن حقيقة الشيء هي الوجود الذي يخصه^(١٤٧).

سادسا: أنه العقل والعاقل والمعقول:

حين نظر أرسطو "إلى الله أو المحرك الأول سلبه أهم كمالاته، فنراه يذكر أن العقل الإلهي ليس ثمة شرط لتعقله غير ذاته، فالله وهو الجوهر الأسمى لا يحتاج إلى سند خارجه لكي يتحقق به وجوده، وبما أنه فعل محض وصورة خالصة وقائم بذاته فهو حاصل على وجود حقيقى إيجابى وهو مفارق يكفى ذاته بذاته^(١٤٨).

وهكذا يكون "أرسطو" أول من يثير قضية التطابق بين العقل والعاقل والمعقول في الله. فهو عقلا لتبرئته عن المادة، وهو عاقل لأنه هو الذي يقوم بفعل التعقل، وهو أيضا معقول لأنه لا يعقل إلا ذاته. فذاته كاملة وغيرها من الذوات ناقصة، والله لا يعقل ناقص ومن ثم لا يعقل إلا ذاته. وفي ذلك يقول أرسطو "فالعقل الإلهي إذن إنما يعقل ذاته لأنها "أفضل الموجودات" وعقله إنما هو عقل لعقل ... وإذا كان العقل والمعقول ليسا متغايرين في حال الأشياء غير المادية، كان العقل الإلهي ومعقوله شيئا واحدا أعنى أن العقل هو المعقول"^(١٤٩).

أما أفلوطين فقد قطع خطوات أكثر عمقا في قضية التطابق بين العقل، والعقل، والمعقول. ويتساءل "أفلوطين". إذا قال قائل: إن كان العقل والمعقولات شيئا واحدا، فإن الفاعل والمفعول شيء واحد أيضا. وذلك أن المعقولات هي فعل العاقل وليس هو بقوة له لأن ذلك العاقل ليس هو لعدم عقله، ولا لعدم حياة، ولا حياة مستفادة. ولا شيء آخر غيره... ولكن معقوله هو ذاته^(١٥٠).

ولقد كان هذا الموقف اليوناني المتمثل في أرسطو، وأفلوطين في النظر إلى الله كعقل، وعقل ومعقول هو الأساس الذي قام عليه موقف فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا وغيرهم. الفارابي يصفه سبحانه بأنه عقل بالفعل من كل وجه، وإذا كان الله عقلا بالفعل فهو أيضا عاقل ومعقول، أي أنه عقل وعقل ومعقول وهذه المعاني الثلاثة كلها فيه معنى واحد، وذات واحد وجوهر واحد غير منقسم. ويؤكد ذلك بقوله "لأن الذي هويته عقل، ليس يحتاج في أن يكون معقولا إلى ذات أخرى خارجة عن عقله، بل هو بنفسه يعقل ذاته، فيصير بما يعقل من ذاته عاقلا وعقلا بالفعل، وبأن ذاته تعقله معقولا بالفعل، وكذلك لا يحتاج في أن يكون عقلا بالفعل، وعاقلا بالفعل إلى ذات يعقلها ويستفيد بها من خارج، بل يكون عقلا وعاقلا بأن يعقل ذاته. فإن الذات التي تعقل هي التي تعقل فهو عقل من جهة ما هو معقول فإنه عقل، وأنه معقول، وأنه عاقل هي كلها ذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم"^(١٥١).

وكونه تعالى عقلا، وعاقلا ومعقولا لا يوجب كثرة في ذاته، لأن صفاته تعالى هي عين ذاته "كون الباري عاقلا ومعقولا لا يوجب أن يكون هناك اثنينية في الذات ولا في الاعتبار، فالذات واحدة والاعتبار واحد"^(١٥٢).

وسوف نرى أن فكرة التوحيد بين العقل والعقل والمعقول في ذات الله والتي تمتد جذورها كما ذكرنا إلى أصول يونانية، وإلى أصول إسلامية أيضا متمثلة في التراث الاعتزالي بأكمله الذي وحد بين الذات وبين الصفات فعلمه هو هو، وقدرته هي هو... وهكذا في سائر الصفات. هذه الفكرة اعتمد عليها الفارابي بالنسبة لصفة العلم أيضا فإنه لا فرق بين أن يقال عقل، وبين أن يقال علم، وبين العاقل وبين العالم، وبين المعقولات والمعلومات^(١٥٣).

سابعاً : أنه العلم والعالم والمعلوم:

إذا كان الفارابي قد وحد بالنسبة لذات الله بين العقل والعقل والمعقول، فإنه يعتمد على هذه الفكرة بالنسبة لصفة العلم. فالله عالم ولا يحتاج في أن يعلم إلى ذات أخرى خارجة عن ذاته يستفيد منها العلم، بل هو مكتف بجوهره إن صح هذا التعبير. فإنه يعلم وأنه معلوم وأنه علم فهو ذات واحدة وجوهر واحد^(١٥٥).

ولقد كانت صفة العلم الإلهي من أصعب وأعقد المشاكل الفلسفية التي تعرض لها فلاسفة الإسلام بدءاً بالفارابي، لأنه إذا علم الأول غيره وفق رأيهم أدى علمه بغيره إلى تكثر في ماهيته من جهة، وإلى تغيره وعدم ثباته على حال واحدة من جهة أخرى. والأساس أنه غير متكرر في وحدته ولو بالاعتبار وأنه ليس له حال أخرى منتظرة لم تكن له لأنه تام بالفعل كامل بالفعل، وإذا لم يعلم الأول غيره، كان عدم علمه بغيره سبباً في أن يسلب عن الله جانباً من أهم جوانب ربوبيته، لأن الله إذا لم يعلم غيره (العالم) فكيف يخلقه ويدبره؟؟^(١٥٦). كانت المعضلة هي كيف يساوى علم الأول بما وراء ذاته علمه بذاته ولا يترتب على ذلك إحداث الكثرة والتغير فيها؟؟ كيف يكون علمه بغيره هو نفس ذاته ويتساوى في ذلك مع علمه بنفسه؟؟

وفي حقيقة الأمر كانت محاولة الفارابي في حل هذه المعضلة محاولة مضطربة، وحملت آراء من التناقض والتدبدب ما جعلنا نقف حائرين أمامها. فبينما نجده يثبت علم الله بكل جزئية من جزئيات الكون إذ يقول "علم الأول لذاته لا ينقسم"، وعلمه الثاني عن ذاته إذا تكثر لم تكن الكثرة في ذاته وما يسقط من ورقة إلا يعلمها^(١٥٧) ويقول أيضاً "إن الباري جل جلاله مدبر جميع العالم لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل، ولا يفوت عنايته شيء من أجزاء العالم على السبيل الذي بيناه في العناية من أن العناية الكلية شائعة في الجزئيات وأن كل شيء من أجزاء العالم واحد وأنه موضوع بأوثق المواضع وأتقنها"^(١٥٨). نجده من ناحية أخرى ينفي علم الله للجزئيات الحادثة وينقد من يرى أن الله يعلم الجزئيات بقوله "..... وآخرون يزعمون أنه مع أن المعقولات حاصلة له يعلم الجزئيات المحسوسة كلها ويتصورها وترسم له وأنه يتصور ويعلم ما هو الآن غير موجود وسيوجد فيما بعد، وما كان فيما ماضى وتصرم وما هو الآن موجود. وهؤلاء يلزمهم أن يكون الصدق والكذب والاعتقادات المتضادة تتعاقب على معقولاته كلها وأن تكون معقولاته غير

متناهية وما كان موجبا يصير سالبا، وكذلك السالب يصير في وقت آخر موجبا ... وهذا الرأي يؤول بأصحابه إلى شذاعات قبيحة وتتفرع عنه آراء سوء تكون لشُرور عظيمة" (١٥٩).

وهكذا لم يجد الفارابي مفرا من الجمع بين الرأيين في رأى واحد، فقال إن الله يعلم ذاته ويعلم غيره على نحو كلى فجمع بين عقيدته من ناحية وولائه لأستاذه أرسطو من ناحية أخرى. إذ من المعروف أن هذه الصفة لم تشكل عند أرسطو معضلة في تناولها، فهو ينزه الله عن العلم بغير ذاته فهو عنده عقل وعقل ومعقول لذاته لا يعقل غيرها ولا يعلم سواها، أما الفارابي فإنه بحكم تأثره بإله القرآن الذى هو بكل شىء عليم، والذى لا يخفى عليه شىء فى الأرض ولا فى السماء، ويعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور. أقول أنه كان مضطرا إلى الإقرار بالعلم الإلهي وإحاطته بجميع الأشياء. ولذلك فهو يزيد على مفهوم أرسطو للعلم الإلهي أن الله يعلم كل الأشياء عن طريق علمه لذاته. فهو عندما يفكر فى ذاته، فإنه يفكر فى قدرته العظيمة ومن هنا يدرك مصنوعاته التى هى معلولة لذاته، ويعقل جميع الكائنات باعتباره علة لها فمعرفة لذاته هى علة معرفته بغيره لأنه "إذا لحظ القدرة المتعلية فلحظ من القدرة المقدور فلحظ الكل فيكون علمه بذاته سبب علمه بغيره، أى يجوز أن يكون بعض العلم سببا لبعضه، فإن علم الحق الأول بطاعة العبد الذى قدر طاعته سبب لعلمه بأنه سينال رحمته، وعلمه بأن ثوابه غير منقطع سبب لعلمه بأن فلانا إذا دخل الجنة لم يعده إلى النار، ولا يوجب هذا قبله وبعديه فى الزمان، بل يوجب القبلية والبعدية التى بالذات" (١٦٠).

مما سبق نستطيع القول بأن الفارابي حاول حل هذه المشكلة بوسيلتين:

أولهما : اتخاذ صفة العقل وسيلة لبيان أن الأول بكونه عقلا "ومعقولا" لذاته، وعاقلا لها فلا يتكرر ولو بالاعتبار. فقد تبين لنا أن كونه عقلا واتخاذ ذاته موضوع لعقله لم يخرج عن بساطته فى الماهية وثباته على حال واحدة وتمامه.

ثانيهما : أن الأول يعلم الغير وأن علمه بالغير وما سواه على وجه كلى، وأن ذاته مبدأ علمه بالغير وليس العكس، ولذلك لا يخالف علمه ولا تغاير بينهما فعلمه عين ذاته يقول الفارابي "واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر

على ذاته بذاته فله "الكل" من حيث لا كثرة فيه، فهو من حيث هو ظاهر
فهو ينال الكل من ذاته فعلمه بـ "الكل" بعد ذاته، وعلمه نفس ذاته فيكثر
علمه بالكل بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة لذاته" (١٦١).

وهكذا فعلم الأول للكائنات الجزئية المتكثرة وللعالم لا يكون إلا على وجه
كلى، فلا يتغير علمه وبالتالي لا تتغير ذاته بتغير كون هذه الكائنات وفسادها
وحدوثها. ومن هنا يفرق العلم الإلهي عن العلم الإنساني "وهو عالم لا يتغير علمه
لأنه يعلم الأشياء بالأسباب العقلية والترتيب الوجودي لا بالحواس، والعلم العقلي لا
يتغير، والمستفاد من الحس يتغير" (١٦٢).

وهكذا استطاع الفارابي أن يتخطى أستاذه أرسطو الذى كان يرى أن الله
لا يعلم إلا ذاته فهو عاكف عليها دون سواها، وأثبت أن الله يعلم ذاته، ويعلم غيره
على نحو كلى.

وإذا كان الفارابي لم يوضح لنا بصورة مسهبة كيفية هذا العلم، فإن تلميذه
"ابن سينا" قد أفاض في بيان ذلك وشرحه معتمدا على أفكار الفارابي الرئيسية في
هذا الموضوع (١٦٣).

ونود أخيرا أن نشير إلى أنه إذا كان الفارابي قد أثبت أن الله عالم، فإنه
يثبت أيضا أنه حكيم. إذ أن الحكمة تعنى أن يعلم الله بأفضل علم. وإذا كان علم
الله يعد علما دائما لا يمكن أن يزول إذ هو علمه بذاته، فلا بد أيضا أن نقول أنه
تعالى حكيم (١٦٤).

ثامنا : العناية الإلهية:

العلم الإلهي المحيط بكل الوجود، والعناية الإلهية كلمتان مترادفتان.
فالعناية كما يرى الفارابي هو إحاطة علم الله لجميع الأشياء "وعناية الله تعالى
محيطه لجميع الأشياء ومتصلة بكل أحد"، "فمصدر كل شيء عنه ومرجعه إليه"،
"وأن الباري جل جلاله مدبر جميع العالم لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل ولا
يفوت عنايته شيء من أجزاء العالم على السبيل الذى بيناه فى العناية من أن العناية
الكلية شائعة فى الجزئيات، وإن كل شيء من أجزاء العالم وأحواله موضوع بأوثق
المواضيع وأتقنها" (١٦٥).

الفارابي يقرر إذن أن عنايته تعالى شاملة الكون كله، ولكن كيف تكون عناية الله لخلقه جميعاً؟ يرفض الفارابي قول من اعتقد أن العناية الإلهية هي أن يعنى بخلقه كما يعنى الملك برعيته وبمصالحه من غير مباشرة لأمر واحد منهم، كما يرفض رأى من اعتقد أن العناية هي أن يتولى تدبير واحد من خلقه فى شىء من أفعاله ومصالحه فيلزم من ذلك أن يكون هو المتولى لكثير من الأفعال التى هي نقائص ومذمومات وقبائح^(١٦٦). ويعتقد الفارابي أن الأول يعقل الفاسدات من جهة أسبابها وعللها كما تعقل أنب فاسدا من جهة أسبابه ومثاله، إذا تخيلت أنه كلما عفنت مادة فلا عرق فيتبعها حمى ونعلم مع ذلك من الأسباب أن شخصا ما يوجد وتحدث فيه هذه فنحكم أن هذا الشخص يحم فهذا الحكم لا يفسد وإن فسد الموضوع^(١٦٧).

ويرى أن عناية الله تسير فى الكون كله وفقا لنظام محدود وبحيث عنايته فى مراتب الموجودات كلها وفقا لمرتبتها فى الوجود إذ يقول: "وأن تعلم مراتب الموجودات كلها وأن منها أول، ومنها أوسط، ومنها أخير، والأخيرة منها لها أسباب وليست هي أسباب لشيء دونها والمتوسطة هي التي لها سبب فوقها وهي أسباب لأشياء دونها، والأول هو سبب لما دونه وليس له سبب آخر فوقه. ونعلم مع ذلك كيف ترتقى الأخيرة إلى المتوسطات والمتوسطات كيف يرتقى بعضها إلى أن تنتهى إلى الأول، ثم كيف يتبدى التدبير من عند الأول وينفذ فى شىء من سائر الموجودات على ترتيب إلى أن ينتهى إلى الأواخر"^(١٦٨).

وقد يثير البعض اعتراضا بأنه إذا كان كل شىء فى العالم مخلوقا بقصد ويؤدى غاية معينة، وإذا كان الله قد أبدع الكون على ما يقتضيه نظام الخير، فكيف نفس وجود الشر والظلم فى الحياة؟؟ كيف يقال أن القصد ظاهر فى العالم ثم يجتمع القصد مع وجود الشر والنقص والظلم فيه؟

الجواب على ذلك أن طبيعة العالم الإمكان، فهو إذا كان ممكنا كان بعيدا عن الكمال المطلق وبالتالي كان فيه نقص وشر، وعلى كل حال فإذا كان فى العالم شر، فإن الخير هو الغالب، وما نرى من شر فإن وجوده لحكمة قد تظهر لنا حيناً، ولكنها تخفى علينا أحياناً أخرى. وهذه الحكمة منوطة بمعرفة الأسباب ومسبباتها فى العالم، فإذا كنا لا نحيط علما بجميع الأسباب والمسببات فى العالم فكيف نطمع فى معرفة ما فيه من حكمة؟؟ وفى ذلك يقول الفارابي، "وكل كائن فبقضائه وقدره

والشرور أيضا بقدره وقضائه، لأن الشرور على سبيل التبع للأشياء محمودة على طريق العرض - إذ لو لم تكن الشرور لم تكن الخيرات الكثيرة دائمة. وإن فات الخير الكثير الذى يصل إلى ذلك الشيء لأجل اليسير من الشر الذى لابد منه كان حينئذ أكثر^(١٦٩).

ومن أمثلة الشرفى العالم، المطر، والماء والنار. فجميع ما فى الكائنات من الخير "يأتى من الماء، لكن إذا غرق فيه ناس يكون شرا، وكذلك المطر فإنه يثبت الزرع ويكون مصدر الحياة للنبات والحيوان لكن قد يقع من السيول المتدفقة أضرار، غير أن هذه الأضرار يسيرة إلى جانب الخير الكثير.

وهكذا فالخير هو المقصود الأول، والشر داخل بالعرض وإن كان كل بقضائه وقدره، فالشر المطلق غير موجود، وإنما الموجود شر بالإضافة والعرض، ولا بد من احتمال الشر اليسير من أجل الخير الكثير، والنظام الأكمل للكون يقتضى وجود هذه الشرور^(١٧٠). وهنا يخالف الفارابى المعلم الأول الذى أخضع الكون لشيء من النظام والغاية وردد أن الله والطبيعة لا يعملان شيئا عبثا، وبحيث أصبحت فكرة الألوهية عنده لا تتسع لمعنى العناية.

ونود أن نشير إلى أن صفة الإرادة الإلهية ترتبط ارتباطا وثيقا بالعناية الإلهية، وفى ذلك يقول الفارابى: "هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته وهى مقتضى ذاته فهى غير منافية له، وكل ما كان مناف وكان مع ذلك يعلم الفاعل أنه فاعله فهو مراده بأنه مناسب له، ولأنه عاشق ذاته فهى كلها مراده لأجل ذاته فتكون الغاية فى فعله ذاته. وكونها مراده له ليس هو لأجل غرض بل لأجل ذاته ... فقد عرفت إرادة الواجب لذاته بعينها عنايته ورضاه".

كما أننا نود أن نشير قبل تناولنا لباقي الصفات عند الفارابى أن صفة العلم الإلهى وما ارتبط بها من صفات العناية والإرادة كانت من أكثر الموضوعات التي تعرضت للنقد من جانب المتكلمين وخاصة الغزالي الذى يعبر رأيه من الجانب الدينى الإسلامى ولما كان مذهب الفارابى فى العلم الإلهى قد قام على أسس فلسفية من أكثر زواياها فلم يرض عنه المتابعون للتيار الجدلى الكلامى ولذا فقد كفره الغزالي ومعه أيضا ابن سينا لإنكارهم علم الله بالمتغيرات حتى لا يكون متغيرا وقد اعترض عليهم من وجهين :

١- إذا كان غرض الفلاسفة نفى التغير عن الله وهو متفق عليه، فما المانع أن يعلم الله الكسوف بأحواله الثلاثة قبل وجوده، وحال كونه، وبعد انجلائه بعلم واحد

فى الأزل والأبد لا يتغير؟ وأن تنزل منه هذه الاختلافات كنزلة الإضافة المحضة؟ كأن يكون الشخص على يمينك أو قدامك أو إلى شمالك وهذه إضافات تتعاقب عليك والمتغير هو ذلك الشخص دونك^(١٢١).

٢- إذا جوز الفلاسفة صدور حادث من قديم فما المانع أن تكون العلوم الحادثة من هذا القبيل؟ وليكن حدوث الشيء سببا لحدوث العلم به، وإن كان الله سبب لحدوث الحوادث بوسائط ثم يكون حدوث الحوادث سببا لعلمه بها فيكون هو السبب فى تحصيل العلم لنفسه بالوسائط، وإن قالوا أن كمال الله فى أن يكون مصدرا لجميع الأشياء، فإن كماله أيضا فى أن يعلم جميع الأشياء^(١٢٢).

وقد لاحظنا أن "الطوسى" لم يسرف فى ركاب الغزالي إلى أبعد حدوده، ويكاد يقر بمذهب الفارابى وابن سينا بأن علم الله لا يدخل تحت الأزمنة لأن نسبه إليها على السواء، كما أنه ليس بمكانى ونسبة إلى الأمكنة على السواء، إلا أن الفلاسفة زادوا بأن العلم بالجزئيات المتشكلة يحتاج إلى الآلات الجسمانية، والطوسى يقر بأن ليس كل جزئىء عند الفلاسفة ذا مقدار لثبوت المجردات عندهم وهى لا يمكن إدراكها إلا بمفاهيم كلية^(١٢٣). كما جعل الطوسى علم الله فاعلا وليس تابعا للعلوم حين قال "وأما علم البارى فهو علم فعلى بمعنى أنه سبب لوجود الممكنات، فهو متبوع وغير مفتقر إلى شىء غير ذاته تعالى فلا يلزم منه أن يكون لغيره مدخل فى تكميله على تقدير كون العلم صفة زائدة^(١٢٤).

وأما ابن رشد فقد اعتبر الجدل حول هذه المسألة مشاغبة وقال "الأصل فى هذه المشاغبة تشبيه علم الخالق سبحانه بعلم الإنسان" وقول الغزالي أن من يجوز علما واحدا بسيطا بالأجناس والأنواع يجب أن يجوز علما واحدا يحيط بالأشخاص المختلفة، وأحوال الشخص الواحد هو قول سفسطائى ... فإن العلم بالأشخاص هو حس وخیال، والعلم بالكليات هو عقل^(١٢٥).

وهكذا تميز الموقف الرشدى بالحسم حين قرر عدم الخوض فى المسألة حيث يرى أن علم الله للأشياء هو ضرب آخر من العلم لا هو جزئى ولا كلى^(١٢٦).
تاسعا: الحياة:

وفقا لمنهج الفارابى فى التوحيد بين الذات وصفاتها، فإنه يسوى بين الحى والحياة طبقا لتسويته بين العقل والعقل والمعقول، فالله حى والله حياة، وليس معنى هذا القول معنيين متغايرين، بل يدلان على معنى واحد حيث يقول "فإن معنى الحى أنه يعقل أفضل معقول بأفضل عقل، أو يعلم أفضل معلوم بأفضل علم، كما يقال لنا أحياء أولا إذ كنا ندرك أحسن المدركات بأحسن إدراك ... فما هو أفضل عقل إذا عقل وعلم أفضل المعقولات بأفضل علم فهو أحرى أن يكون حيا^(١٢٧).

فكان الفارابي يلجأ في برهنته على القول بأن الله حي بأننا إذا كنا نقول على أنفسنا أننا أحياء حين ندرك أحسن المدركات، ونحسن بأحسن إدراك، فإن الله بالأحرى لا بد أن يكون حياً لأنه يعقل الأشياء ويدركها بأفضل عقل وأفضل إدراك. بل إننا نستعير صفة الحياة لشيء آخر غير الحيوان كالنبات مثلاً، فأولى بنا أن نضيفها على الله تعالى لأن وجوده اسمي وأرقى وجود^(١٧٨).

عاشراً : العظمة والجلال والمجد والزينة والبهاء واللذة والسرور:

لما كان الكمال الإلهي مبايناً لكل كمال، كانت عظمته ومجده وجلاله مبايناً لكل ذي عظمة ومجد، وكانت عظمته ومجده الغايات فيما له من جوهره لا في شيء آخر خارج عن جوهره، فهو ذو عظمة في ذاته، وذو مجد في ذاته أجله غيره أو لم يجله، عظمه غيره أو لم يعظمه، مجده غيره أو لم يمجده^(١٧٩). فهذه الصفات في ذاته لم يستفيد منها غيره. أما نحن فإن جمالنا وزينتنا وبهائنا هم لنا بأعراضنا لا بذاتنا، وللأشياء الخارجة عنا، لا في جوهرنا.

أما اللذة والسرور والغبطة فإنها تنتج وتحصل بأن يدرك الأجل والأبهى والأزين بالإدراك الأتقن والأتم، فاللذة التي يلتذ بها الأول لذة لا نفهم نحن كنهها، ونُدري مقدار عظمها إلا بالقياس والإضافة إلى ما نجد من اللذة عندما نكون قد أدركنا ما هو عندنا أكمل وأبهى إدراكاً، وأتقن دائماً. إما بإحساس، أو تخيل، أو بعلم عقلي، فإننا عند هذه الحال يحصل لنا من اللذة ما نظن أنه فائت لكل لذة في العظم ... وإن كانت تلك الحال منا يسيرة البقاء سريعة الدثور^(١٨٠).

حادى عشر : أنه تعالى عاشق أول ومعشوق أول:

يقول الفارابي "والعاشق منه هو المعشوق وذلك على خلاف ما يوجد فينا، فإن المعشوق منا هو الفضيلة والجمال، وليس العاشق منا هو الجمال والفضيلة لكن للعاشق قوة أخرى فتلك ليست للمعشوق. فليس العاشق منا هو المعشوق، فأما هو فإن العاشق منه هو بعينه المعشوق، والمحب هو المحبوب، فهو المحبوب الأول والمعشوق الأول أحبه غيره، أو لم يحبه، عشقه غيره، أو لم يعشقه^(١٨١).

فإنه إذن محبوب لذاته، معشوق لذاته ولا يؤدي هذا إلى كثرة في ذاته، إذ أننا في ذاته تعالى لا نفرق بين ذات وموضوع أما بالنسبة لنا فإننا لا بد أن نفرق بين طرفين " طرف أول هو الذات المدركة، وطرف ثان هو الموضوع الذي ندركه أو نحبه أو نعشقه كما نقول مثلاً: أن زيدا (الذات) يتشوق الفضيلة (الموضوع)^(١٨٢).

الله إذن أعظم عاشق وأعظم معشوق، وليس له مثيل في عشقه هذا، ولكن يجب أن نفرق بين موقف الفارابي وموقف أرسطو فيما يتعلق بصفة العشق بالذات. إذ أنها قد أخذت شكلاً آخر عند الفارابي.

لقد كان مجمل الرأي الأرسطي أن آلهة اليونان تحرك ولا تتحرك وهي تعشق ذاتها عشقاً كاملاً، وتتأمل ذاتها دائماً وأبداً خارج نطاق الزمان والمكان ويعشقها العالم كغاية فحسب، فهي آلهة لا تهتم بغير مصالحها.

ورغم اهتمام الفارابي بنظرية العشق هذه واعتبارها الأساس الذي تتطلع به الكائنات إلى وجودها، إلا أن الفارابي بحكم مؤثرات دينية لا يوافق أرسطو فيما ذهب إليه. فإله الفارابي فاعل ومريد وغاية معاً، كما أن تجلي الخير المطلق من حيث كونه معشوق هو علة كل وجود. فنظرية العشق عند الفارابي رغم أنه لم يفصل فيها القول وإنما أوجزها كعادته، تنهض على مشاركة تامة للموجودات كافة بدءاً من الهولي الأولى والأجسام غير الحية، وانتهاءً بالأجرام السماوية. حيث نجده يؤكد أن وجود الكائنات إنما يرجع إلى عشقها الغريزي ونزوعها الطبيعي وهي تدرج جميعاً في سلسلة متتابعة فتبادل صفة العشق والمعشوق حتى تقرب إلى المعشوق الأول. وتلك هي غاية الشوق التي يصل إليها الإنسان بعشقه لذاته تعالى.

كما أن الفارابي لا يوافق أرسطو في اعتبار أن المادة. تشتاق إلى الصورة اشتياق الأنثى للذكر، إذ أن الفارابي لا يجوز أسبقية العلة على معلولها في الطبيعة، كما أنه لا يجوز فصل الهولي عن الصورة إلا في الدهن. فمن أين يحدث هذا التطلع الغريزي والشوق الدائم من قبل الهولي للصورة؟^(١٨٣)

يعتقد الفارابي أن العشق ساري المفعول بين الكائنات جميعاً وبين الصورة والمادة أيضاً، ولكن لا في المرحلة التي جعل أرسطو من الهولي محض استعداد لا غير، وإنما في حالة الهولي المدركة في هذا العالم وتحولها من حال إلى حال ومن صورة إلى أخرى، ومن تطلع للخير الجزئي إلى الخير الكلي، فالمادة تشتاق للصورة، والعالم يتحرك شوقاً نحو الله الكامل. وفي ذلك يقول الفارابي "الخير ما تشوقه كل شيء في حدة ويتم وجوده أي رتبته وحقيقته من الوجود كالإنسان والفلك مثلاً فإن كل واحد منهما إنما يتشوق من الخير ما ينبغي له وما ينتهي إليه حده، ثم سائر الأشياء على ذلك"^(١٨٤). كما يؤكد الفارابي ذلك بقوله "اتصال الحركات المستديرة سببه الإرادات المتصلة، ويكفي فيها محرك واحد على سبيل العشق وذلك المحرك هو طلب الكمال"^(١٨٥)، وهذا يعني أن كل واحد من الموجودات يعشق الخير المطلق عشقاً غريزياً، وأن الخير المطلق يتجلى لعاشقه فهو علة كل وجود.

وهكذا يعدد لنا الفارابي صفات واجب الوجود مركزا على بيان أنها على نحو آخر غير ما نعهده في سائر الموجودات الأخرى، إنه ينظر إلى واجب الوجود حين يتحدث عن صفاته من جهة ذاته ومن جهة مباينته للموجودات الأخرى. يقول الفارابي ملخصا أهم صفاته تعالى: "هو واحد وهو خير محض وعقل محض ومعقول محض وعقل محض. وهذه الأشياء الثلاثة كلها فيه واحد، وهو حكيم وحى وعالم وقادر ومريد وله غاية الجمال والكمال والبهاء وله أعظم السرور بذاته، وهو العاشق الأول والمعشوق الأول. ووجود جميع الأشياء منه على الوجه الذى يصل أثر وجوده إلى الأشياء فتصير موجودة، والموجودات كلها على الترتيب حصلت من أثر وجوده"^(١٨٦).

مما سبق يتبين لنا كيف اعتمد الفارابي في استدلاله على وجود الله على مجموعة من الأدلة الكونية والعقلية إلا أننا لاحظنا أنه اهتم اهتماما كبيرا بالأدلة العقلية، وقد كان من أوائل الذين استخدموا هذا النمط من الاستدلال على وجود الله، ما ذلك إلا لأنه اعتبر أن الاستدلال بالأدلة الكونية على وجوده تعالى إنما يناسب العامة ويتمشى مع الفكرة البسيطة السهلة التى تلائم عامة المؤمنين. أما الأدلة العقلية فإنها تناسب الخاصة الذين يعتبرون أن الاستدلال عليه تعالى بالفكر أفضل وأشرف من الاستدلال بالحوادث أو الموجودات على وجوده تعالى. وقد كتب لهذه الأدلة "كونية كانت أو عقلية" الديوع والانتشار وبحيث أصبحت تتخلل الفلسفة الإسلامية كلها من أقصاها إلى أقصاها، كما تخللت فلسفة العصور الوسطى عند اللاتين.

ولما كان العقل البشرى عاجزا عن بلوغ حقيقة الله تعالى ومعرفة ذاته، كان لابد من وسائل يلتمس بها تلك الماهية المقدسة، ومن هنا تناول الفارابي موضوع الصفات - إذ أنها تعتبر الوسيلة التى عن طريقها نعرف ذات الله - وقد ذهب الفارابي في مذهبه في الصفات إلى التنزيه المطلق، وأنكر إنكارا تاما القول بوجود صفات إلهية مستقلة عن الذات. ومن هنا فقد كان مبدأ أن الصفة هى عين الذات المستعار من المعتزلة يشكل أساسا هاما تدور حوله فلسفة الفارابي الإلهية التى تبغى فى صورتها النهائية تأكيد معنى التوحيد فى أرقى صورة.

وما أن ينتهى الفارابي من حديثه عن الصفات حتى يبدأ فى التساؤل عن كيف صدر عن الله (الواحد) الموجودات (المتكثرة المتعددة) - وهل يمكن أن يصدر عن الواحد كثرة؟ أم أنه لابد أن يصدر عن الواحد واحد. هذا ما سنجيب عنه فى الفصل القادم من دراستنا للإلهيات.

المصادر والمراجع

- ١- يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعة ص ١٣٥.
- ٢- ول ديورانت: قصة الحضارة ج ٢ ص ٩٢-٩٣.
- ٣- د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية ج ٢ ص ٢١.
- ٤- المعتبر في الحكمة: ج ٣ ص ٦٩.
- ٥- د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية: ج ٢ ص ٨١.
- ٦- د. عاطف العراقي: ثورة العقل ص ١١٣.
- Robert Hammond: The Philosophy of Al-Farabi and its influence on medical thought, P. 29.
- ٧- فصوص الحكم فص ٥٥ ص ٤٧، فص ٥٨ ص ٤٨.
- ٨- الشهرستاني: الملل والنحل. قسم أول ص ٣٧، د. إبراهيم مدكور. الفلسفة الإسلامية: ج ٢ ص ٨٤، د. أحمد صبحي: في علم الكلام ص ١٣٦.
- ٩- د. عاطف العراقي: ثورة العقل ص ٩١.
- ١٠- د. حسام الألوسي: دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي ص ١٠٠.
- ١١- د. خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية ج ٢ ص ٣٨-٣٩.
- ١٢- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٨٢-٨٤.
- ١٣- المرجع السابق: ص ٨٣، د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ص ١٩٨.
- ١٤- أرسطو: تفسير مقالة اللام ص ١١٤ ترجمة اكسفورد (ونود أن نشير إلى أن كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو قد لعب دورا هاما في تشكيل العقلية الفلسفية الإسلامية وطبعها بطابع يوناني خاص وهو الكتاب الذي عكف على درسه وتفسيره وتلخيصه والتعليق عليه كل من الكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد، والرازي الطبيب، وبهمنيار ابن المرزبان وكثير من فلاسفة الإسلام (ترجمة عربية قديمة لمقالة اللام. أبو العلا عفيفي. مجلة كلية الآداب ص ٩٠) وقد قام بترجمتها إلى العربية وفقا لما ورد عند ابن النديم والقفطي: بشر ابن متى (الفهرست ص ٢٥١، تاريخ الحكماء س ٤١-٤٢).
- أما عن الشروح القديمة على مقالة اللام، فالظاهر أن العرب قد عرفت شرحي الإسكندر الأفروديسي، وثامسطيوس ونقلتهما إلى العربية، وقد ذكر الفارابي في رسالته في "الإبانة عن غرض أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة" وفي قوله ثم لا يوجد للقدماء كلام في شرح هذا الكتاب (أي كتاب ما بعد الطبيعة) على وجهه كما هو لسائر الكتب، بل أن وجد

فلمقاله اللام للإسكندر غير تام، ولثامسطيوس تامة. وأما المقالات الأخرى، فإما لم يشرح، وإما لم تبقى إلى زماننا. فالفارابي لا يشك في وجود شرح للإسكندر وشرح لثامسطيوس وإن كان يشك في وجود شرح تام لكتاب ما بعد الطبيعة برمته. والراجح أنه لم يصل إلى العرب من شرح الإسكندر وثامسطيوس سوى تفسير مقالة اللام _ مجلة كلية الآداب. ص (٩٢).

انظر أيضا: د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ص ١٩٨ ص ٢٠١.

١٥- أفلوطين عند العرب: ص ١٣٤ - ١٣٧.

١٦- من أفلاطون إلى ابن سينا: ص ٧٦ - ٧٧.

١٧- ص ٢٦، د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية: ص ٤١٣، د. جميل صليبا من أفلاطون إلى ابن سينا ص ٩٧.

١٨- د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية: ص ٢٠٣، ص ٤١٢.

١٩- د. عبد الرحمن بدوي: أفلوطين عند العرب ص ١٨-١٩، وعبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية ص ٤٢٣.

٢٠- عباس محمود العقاد: الله. ص ٢٠٩.

٢١- د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية ج ٢، ص ٧٩، د. عاطف العراقي: ثورة العقل ص ٩٥ (ونود أن نشير إلى أن الفارابي لم يحدد أسماء لهذه الأدلة، ولا يفصل بين دليل وآخر، ولكننا استطعنا استخلاص هذه الأدلة من واقع ما عثرنا عليه من أفكار في ثنايا كتبه ورسائله، وبحيث يمكن القول بأنه يقيم أكثر من دليل على وجود الله، والقول بعدد لهذه الأدلة، وتحديد أسماء لها إنما هي محاولة من جانبنا).

٢٢- يوجين أ مايرز: الفكر العربي والعالم الغربي ص ١٨ - ٢١.

٢٣- رسائل الكندي الفلسفية: المقدمة ص ٧٥ - ٧٦ تحقيق د. عبد الهادي أبوريده، وانظر أيضا داخل الرسائل: رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم ص ٢٠٧،

د. عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق ص ٦٧.

٢٤- د. محمد البهي: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ص ٤٣٤، د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ص ٤١٣.

٢٥- الفارابي: فصوص الحكم فص ١٤ ص ٣٤ - ٣٥.

٢٦- سورة فصلت: آية ٥٣.

٢٧- دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام. هامش ص ١٩٢.

- ٢٨- أرسطو: ما بعد الطبيعة. مقالة اللام. ترجمة اكسفورد. مجلة كلية الآداب ص ١١٣.
وانظر أيضا: ص ١٠٧ من نفس المقالة.
- ٢٩- الفارابي عيون المسائل ص ٢٧، وانظر د. الألوسي: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص ٥٨. ويرى أن المقارنة الحديثة تجعله من الحكماء الطبيعيين رغم أن ابن سينا وأيضاً الغزالي في تصنيفه للفلاسفة في تهافتة وفي المنقذ من الضلال يعتبرون أرسطو من الفلاسفة الإلهيين.
- ٣٠- الفارابي: عيون المسائل ص ٢٣، انظر أيضاً: عباس محمود العقاد: الله ص ٢١٣.
- ٣١- عيون المسائل: ص ٢٣، وانظر أيضاً يوجين أ مايرز: الفكر العربي والعالم الغربي ص ١٨-١٩.
- 32- Ross. Aristotle, P. 183.
- ٣٣- د. حسين آتاي: نظرية الخلق عند الفارابي ص ٤٦-٤٧ ضمن (الفارابي والحضارة الإنسانية).
- ٣٤- د. محيي الدين الألوسي: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص ٣١.
- ٣٥- ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٢٤.
- وانظر أيضاً: د. عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٢٨٣: ص ٢٨٧ وأيضاً (E.) Gilson : History of Christian Philosophy. P. 221
- ٣٦- ج ١ مسألة ٢. مادة ٣. ص ٢٤ ضمن كتاب الفكر العربي والعالم الغربي ص ١٨-١٩ انظر أيضاً. دلالة الجائرين ج ٢ ص ٢٦٩-٢٧٢.
- ٣٧- انظر: ابن باجة: كتاب النفس ص ٢٥، ابن الطفيل: حي بن يقظان ص ٩٦-٩٧، د. عاطف العراقي: الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل ص ١٣٥.
- ٣٨- ابن سينا: شرح مقالة اللام لأرسطو (ضمن أرسطو عند العرب) ص ٢٣.
- ٣٩- الفارابي فصوص الحكم. فص ٤٨ ص ٤٣ وانظر أيضاً "دي بور": تاريخ الفلسفة في الإسلام هامش ص ١٩٣-١٩٤.
- ٤٠- الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٢، أيضاً عبد الكريم المراق: الإلهيات عند الفارابي ص ٧٢-٧٣.
- ٤١- الفارابي: مبادئ الموجودات ص ٤٧-٤٨، شرح رسالة زينون: ص ٣. تحصيل السعادة ص ٦٢-٦٣.
- ٤٢- د. الألوسي: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين هامش ٢٨، ابن سينا: الشفاء الإلهيات ج ٢ ص ٣٢٧-٣٤١.
- ٤٣- الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٥، مبادئ الموجودات ص ٤٣.

- ٤٤- رسالة الملة الفاضلة ص ٣٣ ضمن رسائل فلسفية تحقيق د. عبد الرحمن بدوي.
- ٤٥- التعليقات : ص ١٢، حسين آتاي: نظرية الخلق ص ٥٣، أبو البركات البغدادي : المعتبر في الحكمة ج ٣ ص ٤٣-٤٨، عيون المسائل: ص ٢٣.
- ٤٦- فصوص الحكم: فص ٥٤ ص ٤٧.
- ٤٧- د. الألوسي: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين هامش ٢٨
Ross, Aristotal, Vol. II P. 206.
- وانظر أيضا الأشعري مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٨٣-٨٤، ابن سينا. الشفاء الإلهيات ج ٢ ص ٢٧٧-٢٧٨، رسائل الكندي الفلسفية رسالة في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون ص ٢١٦، د. عاطف العراقي: الميتافيزيقيا في فلسفة ابن طفيل ص ١٣٥-١٣٦.
- ٤٨- خلاصة اللاهوت: ج ١ مسألة ٢ مادة ٣ ص ٢٥ ضمن كتاب الفكر العربي والعالم الغربي ص ١٩.
- ٤٩- الفارابي : التعليقات ص ٩.
- ٥٠- رسائل الكندي الفلسفية : مقدمة د. عبد الهادي أبو ريده ص ٨٠ (٢) : ص ٨٠ (٣).
- ٥١- عيون المسائل : ص ٣٠.
- ٥٢- د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ص ١٢٧-١٢٨، يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٨٨، أفلاطون: المأدبة. فلسفة الحب. ترجمة وليم الميري ص ٧٠.
- ٥٣- الفارابي فصوص منتزعة. فصل ٣٧ ص ٥٤.
- ٥٤- د. عاطف العراقي: أدلة وجود الله في الفكر الفلسفي الإسلامي ص ٨٥-٨٦ (ضمن كتاب دراسات فلسفية).
- ٥٥- رسائل الكندي الفلسفية: تحقيق د. أبو ريده. ص ٢١٥.
- ٥٦- د. عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ١٧٩-١٨٣.
- ٥٧- د. عاطف العراقي: الميتافيزيقيا في فلسفة ابن طفيل ص ١٣٧-١٤٠، د. عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٢٧٦.
- ٥٨- د. عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد: ص ٢٧٥-٢٧٧.
- ٥٩- الفارابي: فصوص الحكم فص رقم ١٥ ص ٣٥ دي بور. تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ١٩٢-١٩٣، د. محمد البهي: الجانب الإلهي ص ٤٣٦.
- (*) - يقول "دي بور" أن كلمة آنية تدل على الوجود في مقابل الماهية، وقد انتشر هذا الاستعمال بين العرب من كتاب "العلل" وهو مختارات من كتاب "البرقلس" ولكنه نسب لأرسطو، ويشير "دي بور" إلى أن الفارابي في كتاب الفصوص يستعمل الآنية

مساوية للهوية ويقول إن الآنية فيما يتعلق بالمخلوقات تدل على الوجود في مقابل الماهية، ويذكر أن الأشياء والذوات تسمى آنيات لأن لها وجودا جزئيا بحسب رتبها في الوجود العقلي أو الجسماني، وإذا كانت الآنيات المعقول باقية ثابتة، فالآنيات الجسمانية فانية. دائرة المعارف الإسلامية مقالة عن الآنية. المجلد الملحق ص ٢٤. ويتناول الفارابي في الفصل الأول من الباب الأول من كتاب "الحروف" مسألة "آن" فيقول أن معنى "آن" الثبات والدوام والكمال والوثاقة في الوجود وفي العلم بالشئ... ولذلك تسمى الفلاسفة الوجود الكامل آنية الشئ وهو بعينه ماهيته ص ٦١، والفارابي يستعمل الهوية في معنى الوجود، ويبنيها بأنها عينية الشئ وخصوصيته ووجوده المنفرد له (التعليقات ص ٢١) وعلى هذا فإن هوية الشئ هو وجوده الخارجي، وماهية الشئ هي وجوده الذهني، فإن لكل شئ هوية وماهية بما أن وجود الشئ مغاير لماهيته في "الممكن"، فإن الرجل مثلا إذا أدرك وفهم ماهية الشئ فإنه لا يعتبر أنه أدرك وجوده أو هويته. فإذا كان إدراك الوجود لا يستلزم ولا يستتبع مفهوم الماهية، فهو ليس بنوع ولا جنس ولا فصل ولا عرض لها منطقيا. فإذا أدركنا ماهية الإنسان فليس حتما أن ندرك نتيجة لذلك وجوده (فصوص الحكم ص ٣١). وذلك خلافا لأرسطو. فإنه لا يفرق بين الماهية والوجود وعنده الذي يدرك ماهية الإنسان يدرك وجوده (ابن رشد. تفسير ما بعد الطبيعة ص ٨٢٣ - ٨٣٣). كذلك الكندي الذي يرى أنه من التناقض القول بماهية غير الوجود، بل هما شئ واحد لأن وجود الشئ هو ماهيته وماهية الشئ هي وجوده وليس أحدهما علة للآخر. (د. الألوسي: فلسفة الكندي ص ١٢٤).

٦٠- الدعاوى القلبية: ص ٣، عيون المسائل: ص ٢٣ وانظر أيضا د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الإسلامية ص ٤٠٩.

٦١- الحروف: ص ٢١٨.

٦٢- المرجع السابق: ص ٢١٩.

٦٣- المرجع السابق.

٦٤- فصوص الحكم. فص ٢. ص ٣٢.

٦٥- ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٢٣ : ١٢٤، أيضا. تهافت التهافت: القسم الثاني ص ٥٩٧ - ٥٩٩.

66- Hamui (R.) : Al – Farabi's philosophy and its influence on scholasticism, P. 32.

وانظر أيضا

- Hammond (R.) : The philosophy of Al – Farabi, P. 19.

- ٦٧- دلالة الحائرين: جزأ ١، ص ١٣٧-١٣٨.
- ٦٨- مقدمة كتاب دلالة الحائرين.
- ٦٩- مقاصد الفلاسفة: ص ٢١١ وانظر أيضا تهافت الفلاسفة: ص ١٠٥.
- ٧٠- الخواجة زاد: تهافت الفلاسفة ص ٧٨.
- ٧١- ابن رشد تهافت التهافت: ص ٥٩٥.
- ٧٢- عيون المسائل: ص ٢٢، د. حسين آتاي: نظرية الخلق ص ٤١-٤٢.
- ٧٣- عيون المسائل: ص ٢٢-٢٣.
- ٧٤- د. مدني صالح: من أسس الميتافيزيقا إلى الحتمية السببية (مجلة المورد . المجلد الرابع . العدد الثالث. ص ١١ عام ١٩٥٢).
- ٧٥- دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٢٣٧ (وقد سمى جولد زيهر هذا المفهوم الجديد بواجب الوجود النسبي، إلا أن نصوص الفارابي تؤكد أنه واجب الوجود بغيره. ويؤكد جولد زيهر أن الفارابي لا ابن سينا هو الذي التمس المخرج من المأزق الذي ينشأ عن القول بضرورة وجوب هذا الكون إذا كان معولا للعللة الأولى الواجبة وذلك بأن أحدث مقولة جديدة هي "الواجب الوجود النسبي الذي يدخل في مقولة الممكن).
- ٧٦- ثورة العقل: ص ٦٩، د. موسى الموسوي: من الكندي إلى ابن رشد ص ٩٧.
- ٧٧- د. حسين آتاي: نظرية الخلق عند الفارابي ص ٤٣.
- ٧٨- المباحث الشرقية: ج ١ ص ١٢٥.
- ٧٩- د. حسين آتاي: نظرية الخلق عند الفارابي ص ٤٥.
- ٨٠- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات. القسم الثالث ص ٤٨٢.
- ٨١- معارج القدس: ص ١٩٢ وانظر أيضا د. سليمان دنيا: الحقيقة في نظر الغزالي ص ١٤٩.
- ٨٢- الغزالي: إحياء علوم الدين. ج ١ ص ٩٤.
- ٨٣- المعبر في الحكمة: ج ٣ ص ٢٢-٢٣.
- ٨٤- دلالة الحائرين: ج ٢ ص ٢٦٠.
- ٨٥- المرجع السابق: ص ٢٧٤.
- ٨٦- المرجع السابق: ص ٢٢١.
- ٨٧- خلاصة اللاهوت: ج ١ مسألة ٣ مادة ٣ ص ٢٥-٢٦ ضمن كتاب الفكر العربي والعالم الغربي ص ٢١.
- ٨٨- د. عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ص ٢١٠، ثورة العقل: ص ١١٣، تهافت التهافت: قسم أول ص ٣٣٢-٣٣٣.

- ٨٩- ابن رشد: تهافت التهافت ص ٣٣٣ - ص ٣٣٦.
- ٩٠- المرجع السابق: ٣٣٧.
- ٩١- د. عاطف العراقي: ثورة العقل ص ١١٣.
- ٩٢- د. عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد. هامش ص ٢١٧.
- ٩٣- د. جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم ص ٢٢٣ - ٢٢٤.
- ٩٤- د. إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية ج ٢ ص ٨١.
- ٩٥- د. التفتازاني: علم الكلام. ص ١١٢ - ص ١١٦، الأشعري: مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢١٦ - ٢١٧، د. أحمد صبحي. في علم الكلام ص ١٢٧، ص ٢٦٤.
- ٩٦- د. محمد أحمد عبد القادر: العلم الإلهي وآثاره في الفكر والواقع ص ١٤٣ - ١٤٤، ابن سينا. الشفاء: ج ٢ فصل الإلهي ص ٣٤٣، ص ٣٤٤.
- ٩٧- آراء أهل المدينة: ص ٨ - ٩.
- ٩٨- فصوص الحكم: فص ٤٥ ص ٤٢ (وكلمة "ذات" التي نطلقها على الله والتي وردت في نص الفارابي هي أصح الكلمات، لأنها تعبر عن الحقيقة الإلهية، وتمنع كثير من اللبس الذي يتطرق إلى معناها في اللاتينية، فهي تدل على الجوهر الذي تضاف إليه الأوصاف، وتدل على الكائن الذي يملك صفاته فهو ذو تلك الصفات) (المعجم الفلسفي الصادر عن مجمع اللغة العربية ص ٨٧). وكثيرا ما يطلق عليه الفارابي "واجب الوجود بذاته" أو "الواجب لذاته" شرح رسالة زينون ص ٣، التعليقات ص ٩ ويقول "فإن قولنا في الشيء أنه بذاته قد يقال على ما وجوده لا ينسب أصلا لفاعل، ولا مادة، ولا صورة، ولا غاية أصلا، ووجود ما هذه صفته يلزم ضرورة متى يترقى بالنظر إلى أسباب الأسباب. وكانت متناهية العدد في الترقى، وكل مستغن عن غيره في وجوده وفعله أو في شيء آخر مما هو له أو به أو عنه يقال أنه بذاته" الحروف ص ١١٠.
- ٩٩- سعيد زايد: الفارابي ص ٣٩، فصوص الحكم: فص ٧، فص ٨ ص ٣٣.
- ١٠٠- التعليقات: ص ٤ - ٥.
- ١٠١- المرجع السابق: ص ١٤، وانظر أيضا "تاريخ الفلسفة العربية" ج ٢ ص ١١٠ - ١١١، آراء أهل المدينة ص ١٤.
- ١٠٢- الله: ص ٢٠٩.
- ١٠٣- آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١٤، د. عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام ص ٣٣٠.
- ١٠٤- آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١٤ - ١٥.
- ١٠٥- فصوص الحكم: فص ٤٥ ص ٤٢.

- (*) - سورة ق: آية ١٦.
- (*) - سورة الأنعام: آية ١٠٣.
- (*) - سورة الشورى: آية ١١.
- ١٠٦- د. محسن عبد الهادي: كتاب الملة ص ٨٠.
- ١٠٧- الجمع بين رأيي الحكيمين: ص ٢٧-٢٨، أوليري: الفكر العربي. ص ١٦٤-١٦٥ حنا الفاخوري: تاريخ الفلسفة العربية ج ٢ ص ١١١، ابن رشد: مناهج الأدلة تحقيق د. محمود قاسم ص ٤٠، د. عرفان عبد الحميد: الفلسفة في الإسلام ص ٢٥١.
- ١٠٨- فصوص الحكيم: فص ٨ ص ٣٣.
- ١٠٩- ثورة العقل: ص ٩٩.
- ١١٠- عيون المسائل: ص ٢٣.
- ١١١- مبادئ الموجودات: ص ٤٣-٤٤، فصوص الحكيم، فص ٧ ص ٣٣. انظر أيضا ابن سينا: الشفاء ص ٤٥-٤٧، ابن ميمون: دلالة الحائرين ج ١ ص ١٣٨-١٣٩.
- ١١٢- ابن رشد: مناهج الأدلة. تحقيق د. محمود قاسم ص ٣٠، الدعاوى القلبية: ص ٣.
- ١١٣- آراء أهل المدينة الفاضلة: هي ص ٤٠، مبادئ الموجودات: ص ٤٣.
- ١١٤- رسائل الكندي الفلسفية: المقدمة ص ٨٠.
- ١١٥- ابن رشد: مناهج الأدلة. تحقيق د. محمود قاسم: ص ٣٠ (ونود أن نشير إلى أن معنى "الواحد" عند المتكلمين هو ما لا يصح انقسامه، غير أن "الباقلائي"، "وابن فورك قد أضافا معنيين آخرين للواحد هما: من لا نظير له، من لا ملجأ ولا ملاذ سواه. ويلاحظ أن المعنى الأخير ليس من مفهوم الواحد، وإنما هو من مفهوم "الصمد" غير أن "الجويني" يرى أن هذه المعاني الثلاثة ولا يستقيم في رأيه الاعتقاد بوحداية الله دون الإيمان بهذه الأركان الثلاثة. الشامل ص ٣٤٥. ثم يذكر نفس دليل التمانع لدى الأشعري للتدليل على وحدانيته. "لمع الأدلة" ص ٨٦. نقلا عن كتاب د. أحمد صبحي. علم الكلام ص ٥٢٦ هامش)
- (*) - ألف الغزالي (ت ٥٠٥هـ) كتاب "تهافت الفلاسفة" بعد دراسته للفلسفة ما يقرب من ثلاث سنوات، وقد قصد من هذا التأليف إثبات تناقض الفلاسفة في آرائهم، وعجزهم عن الوصول إلى الحقيقة في بعض المسائل. وقد كشف عن ذلك في عشرين مسألة تنصب ثمان منها على مشكلة الألوهية وحدها، وقد ذكر أن أكثر أغاليطهم تقع في الإلهيات، وأن مجموع ما غلطوا فيه يرجع إلى عشرين أصلا يكفرهم في ثلاثة منها، ويدعهم في سبعة عشر (تهافت الفلاسفة. تحقيق سليمان دنيا ص ٦٠-٦٦).

ورغم نقد الغزالي لفلاسفة الإسلام، إلا أنه في معرض نقده لهم أشاد برؤسائهم وهم الفارابي وابن سينا إذ يقول: "أن الفارابي وابن سينا من بين المتفلسفة في الإسلام خير من فهم أرسطو... وأقومهم بالنقل والتحقيق... فنقتصر على إبطال ما اختاره ورأياه الصحيح من مذهب رؤسائهم في الضلال))

ولما كان الإنسان لا يعرف معرفة حقيقية من أعدائه فقد ولا من أصدقائه فحسب فكلاهما مبالغ، بل من كليهما. لذا فقد صار لزاما علينا حين نعرض نقد الغزالي للفارابي أن نعرض الرأي المناهض له وهو رأي خصمه ابن رشد، والذي عرضه في كتاب له بعنوان "تهافت التهافت" وقد ألفه بعد وفاة الغزالي بنحو مائة عام. فأعاد للفلسفة مكانتها التي قد ضاعت بسبب هجوم الغزالي عليها، كما أننا وجدنا فريقا ثالثا حملة الإنصاف على أن يقول كلمة حق كما صنع "علاء الدين الطوسي" في كتابه "الدخيرة في محاسن أهل الجزيرة" وخواجه زاده "في كتابه "تهافت الفلاسفة" وإن كانا لم يخرجنا عن الخط الكلامي الذي سار فيه الغزالي من قبل.

١١٦- الغزالي: تهافت الفلاسفة ص ١١٧.

١١٧- المرجع السابق: ص ١٥٠.

١١٨- الغزالي: مقاصد الفلاسفة ص ٢٤٠، أيضا الغزالي: تهافت الفلاسفة ص ١٥١ - ص ١٥٧.

١١٩- الطوسي: الدخيرة ص ١٨٥.

١٢٠- خواجه زاده: تهافت الفلاسفة ص ٣٩.

١٢١- المرجع السابق: ص ٤٠.

١٢٢- ابن رشد: تهافت التهافت ص ٤٦٨.

١٢٣- آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٥، ومبادئ الموجودات: ص ٤٣، انظر أيضا أرسطو: مقالة اللام. ترجمة اكسفورد ص ١١٨.

١٢٤- آراء أهل المدينة: ص ٥ (ونود أن نشير إلى أن فكرة التام قد أشار إليها أفلوطين في تساعياته في الميمر الخامس من كتاب "أثولوجيا" حيث قال: إن كل فعل فعله الباري الأول فهو تام كامل لأنه علة تامة ليس من ورائها علة أخرى، ولا ينبغي لمتوهم أن يتوهم فعلا من أفاعيلها ناقصا لأن ذلك لا يليق بالفواعل الثواني أعني العقول، فبالحرى أن يليق بالفاعل الأول" ضمن كتاب أفلوطين عند العرب د. عبد الرحمن بدوي ص ٦٨).

١٢٥- د. عاطف العراقي: ثورة العقل ص ١٠٠ وأيضا مبادئ الموجودات: ص ٤٤-٤٥.

- ١٢٦- د. صالح مدني: من أسس الميتافيزيقيا إلى الحتمية السببية. مجلة المورد. المجلد الرابع. العدد الثالث ص ١٢.
- ١٢٧- د. عاطف العراقي: ثورة العقل ص ١١٥.
- ١٢٨- د. صالح مدني: من أسس الميتافيزيقيا إلى الحتمية السببية ص ١٣.
- ١٢٩- آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٢-٣، ٦. ثورة العقل: ص ١٠٠-١٠١. وانظر أيضا موسى بين ميمون: دلالة الحائرين ج ٢ ص ٢٧٤.
- ١٣٠- آراء أهل المدينة: ص ٨.
- ١٣١- الغزالي: مقاصد الفلاسفة ص ١٣٠، الغزالي: تهافت الفلاسفة ص ١٧٣.
- ١٣٢- الغزالي: تهافت الفلاسفة: ص ١٧٢.
- ١٣٣- الطوسي. الزخيرة: ص ٢٠١: ص ٢٠٣.
- ١٣٤- الخواجة زاده: تهافت الفلاسفة ص ٤٠-٤١.
- ١٣٥- ابن رشد: تهافت التهافت ص ٥٩١-٥٩٣.
- ١٣٦- الغزالي: تهافت الفلاسفة: ص ١٧٣.
- ١٣٧- الغزالي: تهافت الفلاسفة: ص ١٧٤.
- ١٣٨- الطوسي. الدخيرة: ص ٢٣١: ص ٢٣٩.
- ١٣٩- ابن رشد: تهافت التهافت ص ٦١٤.
- (*) - سورة الأنبياء: آية ٢١، ٣٠.
- (*) - سورة فصلت: آية ٤١، ١١.
- ١٤٠- د. أحمد صبحي: علم الكلام ص ٤٧١.
- ١٤١- آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٣.
- ١٤٢- الدعاوى القلبية: ص ٣.
- ١٤٣- الجمع بين رأيي الحكيمين: ص ٢٨، فصوص الحكم: فص ٥٣ ص ٤٦، آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٣.
- ١٤٤- آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٣.
- ١٤٥- المرجع السابق: ص ٣، ١١.
- ١٤٦- الكندي: رسالة في الإبانة عن العلة الفاعلة ص ٢١٥ (ضمن رسائل الكندي الفلسفية)
- ١٤٧- آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١١.
- ١٤٨- د. عبد الرحمن بدوي: أرسطو عند العرب ص ٢٩.
- ١٤٩- أرسطو: مقاله اللام ص ١٣٠-١٣١.

- ١٥٠ - مقتطفات من التاسوعة الخامسة من تاسوعات أفلوطين (رسالة في العلم الإلهي منسوبة إلى الفارابي ص ١٧١) ضمن أفلوطين عند العرب: تحقيق د. عبد الرحمن بدوي).
- ١٥١ - السياسة المدنية: ص ٣٥، آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١٠.
- ١٥٢ - التعليقات: ص ١٢، د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية: ص ٤٩٨، دلالة الحائرين ج ١ ص ١٦٩.
- ١٥٣ - د. أحمد صبحي: في علم الكلام ص ١٢٧، د. عاطف العراقي: ثورة العقل ص ١٠٢.
- ١٥٤ - الفارابي: فصول منتزعة ص ٨٩.
- ١٥٥ - آراء أهل المدينة: ص ١١، ثورة العقل: ص ١٠٢.
- ١٥٦ - الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي: ص ٤٦٧ - ٤٦٨.
- ١٥٧ - فصوص الحكم: فص ١٠ ص ٣٤.
- ١٥٨ - الجمع بين رأيي الحكيمين: ص ٢٥.
- ١٥٩ - فصوص منتزعة: فصل ١٦ ص ٨٩ - ٩١.
- ١٦٠ - فصوص الحكم: فص ٥٤ ص ٤٦. وانظر أيضا د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ص ٤١٢: ص ٤١٣.
- ١٦١ - فصوص الحكم: فص ٨ ص ٣٣.
- ١٦٢ - شرح رسالة زينون: ص ٦، ومبادئ الموجودات: ص ٣٤، والتعليقات: ص ٢٤.
- ١٦٣ - د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية ص ٤٩٨ - ٤٩٩، ابن سينا: الشفاء الإلهيات: ج ٢ ص ٤١٥.
- ١٦٤ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١١.
- ١٦٥ - عيون المسائل: ص ٣٠، التعليقات: ص ١٢، الجمع بين رأيي الحكيمين: ص ٢٥.
- ١٦٦ - فصوص منتزعة: فصل ٨٧ ص ٩١.
- ١٦٧ - التعليقات: ص ١٨.
- ١٦٨ - فصوص منتزعة: فصل ٣٧ ص ٥٤ وانظر أيضا: د. ماجد فخري: الفكر الأخلاقي العربي (ماهية الشر) ص ٨١.
- ١٦٩ - عيون المسائل: ص ٣٠ - ٣١، عباس العقاد: الله ص ٢٢٠، د. محي الدين الألوسي: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين. هامش ص ٣١.
- ١٧٠ - ابن سينا: الشفاء. ج ٢ ص ٤١٧ - ٤٢٢، ابن سينا: الرسالة العرشية. ضمن سبع سبع رسائل ص ١٨.

- ١٧١ - الغزالي تهافت الفلاسفة: ص ١٩٩.
- ١٧٢ - المرجع السابق: ص ٢٠١.
- ١٧٣ - الطوسي: الذخيرة ص ٢٧٣.
- ١٧٤ - الطوسي: الذخيرة ص ٢٧٤.
- ١٧٥ - ابن رشد: تهافت التهافت ص ٧٠٠ - ٧٠١.
- ١٧٦ - ماجد فخري: ابن رشد: ص ٨٩.
- ١٧٧ - آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١٢.
- ١٧٨ - المرجع السابق: ص ١٣.
- ١٧٩ - آراء أهل المدينة: ص ١٦، مبادئ الموجودات: ص ٤٥.
- ١٨٠ - آراء أهل المدينة: ص ١٦ - ١٧، د. سليمان دنيا: الحقيقة في نظر الغزالي ص ٢٣٠، وانظر أيضا ابن سينا النجاة ص ٤٠٠.
- ١٨١ - آراء أهل المدينة: ص ١٨، مبادئ الموجودات: ص ٤٧.
- ١٨٢ - ثورة العقل: ص ١٠٥.
- ١٨٣ - ثورة العقل: ص ٢١٣ (يشير د. عاطف العراقي إلى أن لفظه العشق "عشق الله لذاته". أخذها ابن سينا عن الفارابي، وقد أشار إلى ذلك الطوسي في شرحه للإشارات والتنبيهات حين قال: إن ابن سينا لم يتحاشى عن إطلاق هذا اللفظ - لفظ العشق - وإن كان غير مستعمل عند الجمهور - لأنه مستعمل عند الإلهيين من الحكماء. ويرجع د. عاطف العراقي أنه يقصد بالحكماء الإلهيين. الفارابي أساسا. الطوسي ص ٢٨٤).
- ١٨٤ - التعليقات: ص ٢٣.
- ١٨٥ - التعليقات: ص ١٤.
- ١٨٦ - عيون المسائل: ص ٢٣ - ٢٤.

الفصل السادس

"صلة الله (تعالى) بالعالم في فلسفة الفارابي"

ويتضمن هذا الفصل العناصر الآتية :
تمهيد.

أولا : الفارابي في مذهبه في الفيض.

القسم الأول : المصادر الأولية.

القسم الثاني : المصادر الثانوية.

ثانيا : أهم الأسس التي قام عليها.

ثالثا : الفيض عند الفارابي وبيان كيفية صدور الموجودات.

أولا : المستوى الذوقي.

ثانيا : المستوى العقلي.

رابعا : نقد مشكلة الفيض الفارابية.

خامسا : الفارابي بين قدم العالم وحدوثة.

سادسا : أوجه نقد المتكلمين والفلاسفة لرأى الفارابي في قدم العالم.

تمهيد:

إذا كان الفارابي قد تناول في الفصل السابق أدلة وجود الله، واهتم بإثبات عدد من الصفات لذاته تعالى وخاصة صفة الوحدانية، فلم يكن هذا الاهتمام سوى تمهيد يوضح به علاقة الله بالعالم وكيفية صدور الكثرة عن الله الواحد.

ولقد كانت العلاقة بين الله والعالم هي أدق علاقة حيرت عقول الفلاسفة قديما وحديثا، وما ذلك إلا لأنها العلاقة بين الواحد والكثير، بين الثابت والمتغير، بين المادى والمادى، بين القديم والحادث. ومع أن الأديان قدمت للبشرية فكرة "الخلق من العدم" ووجدت فيها النفوس البشرية حلا لمشكلة بداية العالم، إلا أن العقول المفكرة لم تجد فيها ضالتها المنشودة فتركت العنان لأفكارها، فحارت عقولهم وتاهت نفوسهم فيها منذ القدم ولا تزال حتى الآن معضلة الفلسفة الكبرى، وما ذلك إلا لأن نطاق العقل غير قادر على الإحاطة بهذه المسألة أو ببعض أجزائها نظرا لأن أحد طرفي هذه العلاقة وأعنى به "الله تعالى" ليست ذاته تعالى معلومة لنا علما مباشرا. ومن هنا تعددت وجهات نظر الفلاسفة، وظهرت المذاهب الفلسفية المختلفة لتفسير هذه العلاقة.

وبينما عولجت هذه المسألة في المدارس اليونانية على الصعيد الطبيعى، عولجت في مدرسة الإسكندرية وفي العالم الإسلامى داخل نطاق العقيدة الدينية، ومع أن طريقة معالجتها لم تختلف، فإن مغزاها قد تغير تغيرا تاما وأصبح هدف مدرسة الإسكندرية كما أصبح هدف مفكرى الإسلام من بعد، بناء نظام للكون يوفق بين مقتضيات العقل وبعض الضرورات الدينية. وفي نظام كهذا تصبح قضية العلاقة بين الواحد والكثير نقطة الانطلاق والدعامة الأولى للبيان الفلسفى بأسره.

كان الصدور أو الفيض إذن هو الحل الأمثل من وجهة نظر الفارابى لتفسير هذه العلاقة (أى علاقة الله بالعالم أو الكون) ليس هذا فحسب، وإنما استطاع عن طريقها حل مشكلة الوحى والمعرفة.

فمن إثباته لوجود الله عن طريق فكرة الوجود نفسها (الأدلة العقلية) وإضافته كل ما ينبغى له تعالى من صفات الكمال وعلى رأسها الوحدانية، والعقل، والوجود، قد مكنه من حل تلك المشكلتين مستندا إلى مذهبه فى الفيض أو الصدور. إذ أن اصطناع الجدل النازل عند تحليل العالم الإلهى، وبيان تراتب

العقول من العقل الأول (الله) إلى العقل العاشر (الفعل الفعال)، واصطناع الجدل الصاعد عند تركيب العالم السفلى "عالم الطبيعة والإنسان"، ابتداء من الهيولى واجتماع الاسطقسات - حتى الوصول إلى العقل المستفاد كما يوحى به المذهب، واعتبار سلسلة الفيوضات تنتهى إلى الهيولى على المستوى الأنطولوجى، وإلى العقل الفعال على المستوى المعرفى، قد ساعده إلى حد ما على حل بعض المشكلات المتعلقة بعلاقة الواحد بالكثير وكيفية الخلق وكيفية المعرفة.

كان الفيض أو الصدور هو المبدأ الذى استطاع الفارابى من خلاله أن يقول بالقدم والحدوث معا حتى لا يتعرض لهجوم المتكلمين والفقهاء آنذاك. فالله قديم أزلى، وهو السبب الأول، والعالم حادث وهو مركب من العناصر الأربعة، أما الهيولى التى تشكلت منها العناصر فهى قديمة وحديثة معا. هى قديمة لأنها فائضة عن قديم، وهى حادثة لأن هذا الفيض تم بتوسط. فلم يأخذ الفارابى بفكرة الخلق كما قال بها المتكلمين، لأنها تشير إلى الوجود من العدم فقط، بحيث لا يكون فى حاجة إليه بعد ذلك بحيث لو فقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجودا كما يشاهد من فقدان البناء واستمرار قيام البناء بعده.

كما رفض الأخذ بفكرة الصنع كما قال بها أفلاطون لأنها تجعل من المثل شريكا لله فى عملية الخلق.

كذلك رفض الفارابى فكرة المحرك الغائى كما قال بها أرسطو لأنها تؤدى إلى القول بأن الله لم يخلق العالم، وأنه قديم بالذات والزمان قدم الله. ولا شك أن هذا القول لا يوافق عقيدة المسلم الذى يردد دائما كان الله ولم يكن معه شيء، ثم كان الله وكان العالم معه.

وارتضى الفارابى القول بالفيض واعتبره الحل الأمثل لكثير من المشاكل التى صاحبت الفلسفة فى تطورها وتعاملها مع المشاكل الأساسية كمشكلة الوجود، ومشكلة المعرفة ومشكلة الشر ... إلخ.

ولقد استطاع الفارابى بعقريته الفذة أن يسخر أفكار كل من الفيلسوف اليونانى أرسطو طاليس، وبطليموس الفلكى وأفلوطين المثلالي لبلوغ أهدافه وغاياته فى بيان علاقة الله بالعالم ومزج هذه الأفكار بعضها ببعض وبتعاليم الإسماعيلية والصابئة، وصبغ كل ذلك بصبغة إسلامية واضحة فى إطار من التفلسف الدينى -

وخرج بنظرية جديدة في محيط العالم الإسلامى كان لها أثرها الكبير فيمن جاء بعده من الفلاسفة والمفكرين شرقا وغربا.

ومع أن القول بالفيض قد افتتن به عدد لا بأس به من الفلاسفة، إلا أنه لم يسلم من الهجوم والإنكار من جانب الأشاعرة وخاصة الغزالي كما سنوضح ذلك، كما أن الفيلسوف المغربي ابن رشد لم يأخذ به وانتقد الفارابي وابن سينا في اعتمادهم عليه في تفسير الخلق.

أولا : مصادر الفارابي في مذهبه في الفيض

يكاد يتفق معظم الباحثين على أن الفارابي هو أول من قال بالفيض في الإسلام، فالمستشرق "دي بور" على سبيل المثال يرى أن الفارابي هو أول من قال بالصدور، وأنه ربما تأثر بالمعلمين النصارى لما في صدوره من تقسيم ثلاثي. وهذا هو الظاهر، أما في الجوهر فهي أفلوطينية^(١).

ويؤيد "د. أبوريده" قول "فورمس" بأن الفارابي هو أول من أدخل مذهب الصدور في الفلسفة الإسلامية حيث لا يوجد بيان لهذا المذهب في رسائل الكندي المعروفة^(٢).

وهذا أيضا ما ذهب إليه د. عاطف العراقي، إذ يرى أننا إذا بدأنا تاريخ الفلسفة العربية بالكندي ثم الفارابي، فإننا نستطيع اعتبار الفارابي أول فيلسوف عربي يرتضى لنفسه القول بالفيض، نظرا لأننا لا نجد عند الكندي إلا إشارات موجزة لهذا المجال، ولا تسمح هذه الإشارات من جانبه، والتي تبين لنا الصلة بين العالم العلوي والعالم السفلي، بوضع الكندي ضمن الفلاسفة القائلين بالفيض، بل هو بعيد تماما عن القول بذلك^(٣).

وإذا حاولنا من جانبنا الوقوف على مصادر مذهبه في الفيض في أصوله العامة، لوجدنا الفارابي يضع أيدينا على بعض هذه المصادر وربما أهمها إذ يقول: "رأيت لزينون الكبير تلميذ أرسطو طاليس، وللشيخ اليوناني رسائل قد شرحها النصارى شروحا، فتركوا بعضها، وزادوا فيها، فشرحت أنا كما وجب على الشارح شرح النص"^(٤) كما يقول "سمعت معلمي أرسطو طاليس أنه قال إذا صدر عن واحد حقيقي اثنان لا يخلو إما أن يكونا مختلفين في الحقائق أو متفقين في جميع الأشياء... إلخ"^(٥).

فنصوص الفارابي السابقة تشير إلى "زينون" ويبدو أنه أحد تلاميذ أرسطو، وإلى الشيخ اليوناني وهو أفلوطين^(٦)، كنا تشير إلى أرسطو وإلى الدور المسيحي. وإذا كان "سويت مان" يرى أن أصلها أفلوطيني متأخر^(٧)، فإن "فالزر" يؤكد ذلك بقوله:

إن أصول أكثر الفلسفات في الإسلام لا ترجع إلى أرسطو وأفلوطين فقط، بل إلى الشروح المتأخرة. وقد كانت فلسفة الفارابي مرتبطة بمتأخرى فلاسفة الإسكندرية الذين ظهر التأثير الأرسطي الواضح في آرائهم "كبروقلس" الذي يعرض أربع مراتب للموجودات في عالم ما بعد الطبيعة وهي:

١- الوحدة التي لا كثرة فيها بوجه.

٢- الوحدة التي تنطوي على كثرة اعتبارية وتسمى (هينادن).

٣- العقل.

٤- النفس الكلية.

وإذا كانت النفس الكلية عند "بروقلس" هي نقطة الاتصال بين عالم ما وراء الحس وعالم الحس، فإنها توازي عالم الملائكة أو العقل الفعال عند الفارابي، وإن كان هناك فرق بينهما إذ أن النفس الكلية تتصل بكل إنسان في عالم الحس، بينما الملائكة والعقل الفعال يتصل بالأرواح القدسية وأرواح الأنبياء والمصطفين^(٧).

وحقيقة الأمر أن الفارابي وإن كان متأثراً إلى حد كبير في مذهبه بمدرسة الإسكندرية - إذ أنه عرف أكثر آراء أفلوطين ومنها ما وصله عن طريق غير مباشر أي عن طريق كتاب أثولوجيا أرسطوطاليس - أقول لم يكن أفلوطين هو المصدر الأساسي لمذهب الفارابي في الفيض، بل إن الفارابي قد استفاد في صياغته لهذا المذهب بمزج أفكار كل من الفيلسوف اليوناني أرسطوطاليس، وبطليموس الفلكي، بالإضافة إلى أفلوطين، ونقول مزجاً لأننا لا نجد في أفكار بطليموس على حدة، أو في مذهب أفلوطين ما يسمح بالقول بالفيض على الصورة الفارابية^(٨).

وإن كان بعض الباحثين قد أضافوا إلى هذه المصادر السابقة مؤثرات أخرى كعناصر الصابئة الحرائيين، والشيعية الإسماعلية، وأقوال المنجمين... إلخ^(٩).

وعلى هذا الأساس يمكننا إجمال هذه المصادر في قسمين: مصادر رئيسية

(أولية) ومصادر ثانوية.

القسم الأول : المصادر الأولية:

١- تعتبر آراء الفيلسوف اليوناني أرسطو من المصادر الهامة التي كان لها أثرها في تشكيل مذهبه في الفيض، كما ظهر بصورته عند الفارابي. فأرسطو من أوائل الفلاسفة الذين اعتبروا أن الأجرام السماوية حية ولها محركات أزلية تحركها،

يتراوح عددها بين ٤٧، ٥٥ ويسمىها عقول الكواكب، وهى مفارقة أزلية أبدية تحرك هذه الأفلاك جميعا حيث تستمد حركتها من المحرك الأول الذى لا يتحرك وهو الله، وهذا التحريك فعل ضرورى لا إرادة فيه بوجه، ولما كانت الحركة أزلية، والزمان أزلى فهى قديمة قدم الله. وهكذا فالعالم قديم بالذات وبالزمان قدم الله، ومعنى ذلك أن الله لم يخلق العالم^(١).

كذلك استخدم أرسطو مفهوم واجب الوجود، وهو المفهوم الذى استعان به الفارابى فى إثبات وجود الله وبيان الصلة بينه وبين ممكن الوجود. وسنرى كيف استطاع الفارابى بمهارته الفائقة وعبقريته الفذة أن يأخذ من آراء أرسطو ما يتوافق معه ومع متطلبات عقيدته، وأن يسبغ عليها معانى جديدة لا عهد لأرسطو بها.

٢- أما آراء أفلوطين فقد كانت الأساس فى بناء صرح مذهب الفيض عند الفارابى بحيث يمكن القول بأن الفارابى مدين بلا شك لآراء أفلوطين فى الفيض، حيث أكد أن الكثرة المطلقة لم تنشأ مباشرة عن الوحدة المطلقة، فإذا كان الأول هو مبدأ الوجود وعلته فكيف صدرت عنه الأشياء؟؟

يعتقد أفلوطين أن ذلك قد تم عن طريق الفيض، فالأول هو مصدر الكائنات جميعا ومفيضها، والأشياء إنما صدرت عنه فى نظام تنازلى متدرج، وأول ما انبثق عن الأول هو العقل ويقال له الأcnوم الثانى، وهذا العقل أقل من الأول كما لا فتدب فيه الاثنينية، إذ أن هذا العقل هو الأصل فى الوجود وما فيه من تعدد وتكثر، فهو إذا كان يعقل الأول ويتأمله كان عقلا، وإذا كان عقلا يتقوم به ويستفيد منه الوجود كان وجودا. هكذا يكون الأcnوم الثانى عقلا ووجودا فى آن واحد، وهو فى منزلة صانع العالم الذى قال به أفلاطون فهو يتضمن جميع مثل أفلاطون فيما عدا مثال الخير الذى هو الأول.

وحين يتأمل الأcnوم الثانى أو العقل الأول "الواحد" يفيض عنه جوهر الأcnوم الثالث وهو النفس الكلية وهى صورة للأcnوم الثانى وانعكاس لنوره، وهى آخر الموجودات فى عالم العقول، ومن النفس الكلية فاضت فيوضات كثيرة هى نفوس الكواكب ونفوس البشر وسائر الموجودات فى العالم المحسوس. فالنفس الكلية فيها جانبان: جانب كلى تطل منه على العالم المحسوس لتدبير أموره،

وجانب جزئى تطل منه على شئون كل فرد على حدة. وبذلك تتحقق الصلة بين العالم الأعلى والعالم الأسفل^(١٠).

وهكذا تمثل فلسفة أفلوطين تدرجا تنازليا وتصاعديا من العلة إلى المعلول، ومن المعلول إلى العلة. فالطريق النازل الميتافيزيقى يصف فيه أفلوطين سير الوجود من الأول إلى العقل، ومن العقل إلى النفس، ومن النفس إلى الأجسام المحسوسة. يقابله طريق صوفى صاعد يصف فيه أفلوطين عودة النفس إلى مصدرها الأول وانجذابها إليه واتحادها به.

تلك هى مبادئ الفيض كما قال بها أفلوطين. وكما قلنا فإن مذهب الفارابى مدين لها بالكثير إلا أن مذهب الفارابى جاء أكثر تنظيماً وأشد تماسكاً، وكل ما ذكر فى كتاب الربوبية عن صدور الكائنات عن الواحد إنما هى استعارات وتشبيهات تقتصر على وصف هذا الواحد وبيان مراتب الوجود دون أن تفسر حقيقة الفيض بمذهب فلسفى منسجم مع نفسه كما فعل الفارابى، هذا بالإضافة إلى أن الفارابى قد رفض أيضاً ما لا يتلاءم مع مقتضيات العقيدة الإسلامية كرفضه مبدأ أفلوطين أن الأول لا يعلم ذاته وهو فوق العلم وفوق العقل، وليس هناك أدنى اتصال بينه وبين عالم الممكن. كما رفض فكرة أفلوطين فى اتحاد النفس بالعقل الأول.

٣- وإذا كنا نتحدث عن مصادر رئيسية تأثر بها الفارابى فى تشكيله لآرائه فى الفيض، فإننا لا يمكن أن نغفل شرح الفارابى لرسالة زينون اليونانى، والتى احتوت على المذهب بالكامل فيما عدا تحديد عدد العقول "بعشرة عقول" كما جاء ذلك فى نظرية الفارابى. وقد جاء شرح الفارابى لهذه الرسالة متوافقاً مع حقيقة مذهب الفارابى فى الإلهيات بوجه عام، وفى مذهبه فى الفيض بوجه خاص إذ يقول: "... والعقل الأول عقل نفسه فصدر عنه عقل له إمكان وجود من ذاته، ووجوب من غيره وهو الأثنينية لهذا الطريق، وذلك الثانى عقل الأول وعقل ذاته، وبعقله الأول وجب عنه إشراق، وبعقله نفسه صدر عنه صورة لها تعلق بالمادة ونفس الفلك ... وفى المبدع الأول اثينية يعتبر فيه تثليث، فإنه حصل منه عقل ونفس للفلك وصورة علة لوجود المادة وربما بالفعل، والفاعل استبقى أحدهما. بالآخر، وجسم الفلك مع مادته وصورته. لا يصدر عن الواحد إلا واحد ... ثم عقل العقل الرابع الأول والثانى

والثالث، فحصل منه عقل ونفس وهو فلك زحل وجرم الفلك حتى انتهى ذلك إلى العقل الفعال الذي يقال له معطى الصور، وهو يعقل الأول على الدوام، ويعقل ما دون الأول على الدوام فتصدر عنه النفوس الناطقة بعقله الأول^(١١).

وهكذا سادت هذه الصورة التي ينسبها الفارابي إلى زينون الكبير كتب الفارابي وابن سينا وكتب لها الاستمرار عند المتأخرين. حيث استفادت من مقولات، علم الفلك خصوصا نظرية "بطليموس" فأصبحت العقول الفلكية المفارقة "عشرة"، والنفوس الفلكية "تسعا" بالإضافة إلى الاستفادة من مقولة تقسيم الموجودات إلى واجب بذاته، واجب بغيره، وممكن^(١٢).

٤- ونود أن نشير إلى أننا نعتبر أن المصدر الإسلامي هو رابع المصادر الرئيسية لما له من أثر كبير في تعديل أكثر النظريات والآراء اليونانية التي اعتنقها الفارابي، وخاصة التي تتعلق بالفيض. فقد كان للدين أثر كبير في توجيه تفكيره. وعلى سبيل المثال فلقد أخذ الفارابي فكرة العقول عن أرسطو، وفكرة الفيض عن أفلوطين، ولكنه عندما أراد إدخالها في بنية الفكر الإسلامي أعطاها مضمونا جديدا مستمدا من هذه البنية نفسها. وهكذا جعل العقول "عشرة" بشكل ينسجم مع مراتب العالم العلوي في العقيدة الإسلامية وهي الله، ثم سدرة المنتهى (العرش العظيم)، ثم السماء العليا (الكرسي)، ثم السماوات السبع الطباق. كما أطلق الفارابي أسماء إسلامية على موجودات العالم العلوي فسمى العالم العلوي عالم الربوبية، وفي الوسط عالم الأمر الذي يتصل طرفه الأعلى بعالم الربوبية، ويتصل طرفه الأدنى بعالم الخلق كما سيتضح لنا في عرض النظرية عند الفارابي^(١٣).

القسم الثاني : المصادر الثانوية:

إلى جانب المصادر الرئيسية التي ذكرناها سابقا والتي كان لها أثرها في تشكيل نظرية الفارابي في الفيض. وهناك بعض الباحثين الذين أشاروا إلى عناصر أخرى منها:

ظهور أثر أفلاطوني تمثل في تأكيد الفارابي على الأعداد المثالية العشرة، مستوحيا إياها من النظرية الفيثاغورية القديمة، ومعتبرا أنها صورة صادقة للمثل

المجردة. وقد أشار إلى ذلك أحد شراح ابن سينا وهو "ملا أولياء" في شرحه على كتاب الشفاء^(١٤).

كذلك كان لنظرية المثل ورأى أفلاطون في النفس أثرها على اتجاه الفارابي في نظريته في الفيض، وما تميز به هذا الاتجاه في إثارة الناحية العقلية الروحية في تفسير صدور الموجودات.

فالنفوس الإلهية عند أفلاطون هي النفوس التي تشرف على حركة الأجرام السماوية وهي آلهة في نظره. وهذه الفكرة الأفلاطونية تشبه إلى حد كبير ما نجده عند الفارابي في نظرية الفيض التي تقرر وجود الملائكة أو عقول سماوية تشرف على حركة الأفلاك^(١٥). والنفس وقد قضى عليها أن تهبط إلى العالم الحسى عليها أن تتطهر حتى تصعد مرة أخرى إلى عالمها الأول. والصعود إنما ييسر لها عن طريق المعرفة الحقة، فإذا هي عرفت حقيقتها أخذت تتحرر من سيطرة البدن وتصعد شيئاً فشيئاً حتى مشارف العالم الذى هبطت منه، وليس هناك ما يفوق الفلسفة في هذا الصدد نوع من الإلهام أو الوحي أو الحب المثالى الذى يرجع النفس دفعة واحدة نحو العالم العلوى.

وهكذا يمكن القول بأن آراء أفلاطون قد ساهمت إلى حد ما في تكوين مذهب الفارابي في الفيض، خاصة وأنها تضمنت اتجاهها روحانياً تمشى إلى حد كبير مع اتجاه الفارابي الإسلامى.

كذلك ظهر أثر الشيعة الإسماعلية والقرامطة الذين أكدوا على فكرة إيجاد الله للعالم بواسطة العقل الكلى الذى أوجد النفس الكلية وفاض صورته على ما أنتجته من مادة وأجسام وكل ذلك في زمان ومكان فتصبح ضروريات الإبداع "خمسة" يوجد بواسطتها كل شىء: العقل الكلى، النفس الكلية، المادة، الزمان، المكان، أما العقول الفلكية فعشرة. تسعة منها للأفلاك، والعاشر هو العقل الفعال لإبداع عالم الأرض^(١٦).

هناك مصدر آخر أشار إليه بعض الباحثين وهو المصدر الصابئى الحرانى، حيث يعتقدون أن الفارابي لم يأخذ من أفلوطين إلا النذر القليل. وقد أخذ عن المدرسة الحرانية اتجاهاتها وخططها في تحصيل الفيض، وأن هذه العقول المفارقة أو الملائكة كما يسميها الحرانيون تمتاز بالصفات ذاتها من حيث كونها جواهر ليس لها مادة ولا هيولى وهي التى تتصرف في شئون العالم الأرضى. فهم قد أسندوا

التأثير في العالم الأرضي للكواكب المختلفة وما يتصل بها من عقول ونفوس، وقد اعتقدوا أن النجوم آلهة، والشمس هي الإله الأعلى، وكل نجم يتسلسل عن الآخر، كما يميزون بين جسم الفلك ونفسه التي تحركه وتخرج منه كائنات، والكل مع تعدده يمثل وحدة كونية^(١٧).

وأخيرا فإننا نود أن نشير إلى أنه أيا كان المصدر الذي استفاد منه الفارابي في صياغته لآرائه في الفيض، فإنه استطاع أن يسخر كل من أفلاطون، وأرسطو، وأفلوطين لبلوغ أهدافه في بناء نظرية فلسفية منسجمة مع نفسها، واستطاع أن يمزجهم بعضهم ببعض وبتعاليم المذهب الإسماعيلي والصابئة، ويصنع كل ذلك بصبغة إسلامية فجاء مذهبه مقبولا شكلا وموضوعا في محيط العالم الفكري وكان تأثيره على من جاء بعده من الفلاسفة.

كما أننا نود توضيح أمر آخر وهو أن الفارابي لم يكن صابئي المذهب على سبيل القطع في قوله بعقول الأفلاك كما اتهمه البعض بذلك، إذ أننا نرجح تأثره أكثر بالفلسفة الإغريقية التي جعلت عقول الأفلاك آلهة، كما جعل أرسطو من إله القمر عقلا فعالا له التأثير في عقل الإنسان، كما أنه تأثر بكتاب "المجسطي" لبطليموس في رصد عدد الأفلاك وتطبيق ذلك على العقول. ولا مندوحة في ذلك. فمن المسلم به أن المذاهب الفلسفية إنما تبنى على العالم وتتبدل بتبدله، والفارابي قد اعتمد في بناء هذا المذهب على المسلمات العلمية المنتشرة في زمانه والتي كانت تقول أن الأفلاك "تسعة" بعضها في جوف بعض كحلقات وأدناها إلينا فلك القمر، وأن الكواكب أجسام سماوية وأن لها نفوسا تحركها، وأن لحركاتها تأثيرا في نفوسنا وأجسامنا^(١٨).

إلا أن الفارابي حينما تناول فكرة العقول استطاع أن يبدل مضمونها الذي كان يشير إلى الوثنية والشرك كما كانت به في الفلسفة الإغريقية، وأسند التأثير من خلق وقضاء وقدر وغير ذلك من أنواع التأثير إلى الله الواحد وحدة مطلقة، لأن الله الواحد هو الذي أوجد العقل الأول وهياًه لأن يوجد غيره وهكذا في سائر العقول. فالموجود الأول لكل موجود سواه هو الله تعالى، وإليه أو عنده ينتهي مصير كل موجود غيره. وهنا يتضح لنا كيف غلب عليه الأثر الإسلامي.

ثانيا : أهم الأسس التي قام عليها

إذا كانت نظرية الفيض هي النظرية التي تبين لنا كيف تصدر الموجودات عن الأول "والأول هو الذي عنه وجد، ومتى وجد للأول الوجود الذي هو له لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات ... ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو^(١). فإن هذا المذهب لكي يبين لنا كيفية هذا الفيض أو الصدور قد استند إلى مبادئ كثيرة، وترتب عليها نتائج هامة. أما أهم المبادئ التي قام عليها فهي:

١- تقسيم الفارابي للموجودات إلى القسمة الثلاثية المعروفة: واجب الوجود بذاته، واجب الوجود بغيره، وممكن الوجود. وفي ذلك يقول الفارابي إن الموجودات على ضربين أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود، والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود، وإن كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال فلا غنى بوجوده عن علة. وإذا وجب صار واجب الوجود بغيره فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزال ممكن الوجود بذاته، واجب الوجود بغيره والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولا، ولا يجوز كونها على سبيل الدور، بل لابد من انتهائها إلى شيء واجب هو الموجود الأول^(٢).

ومن تحديد خصائص هذه المفاهيم الثلاثة كما مر بنا سابقا^(٣). يصل الفارابي إلى أن الأشياء في الكون لا يخلو أمرها من حالين: فهي إما في طور الاستعداد والإمكان دون أن يكون لها من ذاتها ما به تتحول من طور الإمكان إلى طور الوجود الفعلي، ويقال عنها في هذه الحالة أنها ممكنة الوجود بذاتها، وعلى فرض أن الأسباب الخارجية لم تتوفر لنقلها من طور الإمكان إلى طور الوجود الفعلي، فإنه لا يلزم عن ذلك محال عقلي.

أما إذا توافرت الأسباب الموجبة لنقل هذه الموجودات من طور الإمكان إلى طور الوجود، فعندئذ لم يعد هناك مجال لبقائها في طور الإمكان، بل يصبح

وجودها واجبا، ولكنه ليس وجوبا ذاتيا، بل هي واجبة الوجود بغيرها. أى بالمبدأ الأول وهو الله تعالى.

هذا الواجب الوجود بغيره عنصر جديد فى فلسفة الفارابى الإلهية، وقد استحدثه ليكون الواسطة الطبيعية بين واجب الوجود بذاته (الله) وبين الممكن العقلى الخالص (العالم قبل أن يوجد). فالنور مثلا لا يوجد قبل شروق الشمس، ذلك بأنه ممكن الوجود بذاته قبل طلوعها، فإذا طلعت كان واجب الوجود بغيره، أى نتيجة حتمية لعلته (الشمس). فهناك إذن أنواع للموجودات:

أ- الممكن بذاته : ويشتمل جميع الأشياء التى لا يترجح فيها العدم على الوجود. أى أن فى طبيعتها أن توجد وأن لا توجد.

ب- الممكن بذاته الواجب بغيره: ويدخل فى هذا النوع كل ما نراه من الأشياء والحركات، أو هو العالم بعد أن وجد.

ج- الواجب بذاته : وهو المبدأ الأول، أى الله تعالى.

٢- إن هذا الفيض أو الصدور لا يقوم على أساس تصور حسى، فلا يرمى الفيض إلى تحقيق غاية لم تكن وليس فيه نقص فى مكان يقابله كمال أو زيادة فى مكان آخر، ولا هو واقع بتأثير فعل خارج عنه، وإنما هو لذاته، وبذاته، وفى ذاته. إذن فهو يقوم على أساس تصور عقلى ترتبط فيه العلل بمعلولاتها. "..... فعلى هذه الجهة لا يكون وجود ما يوجد عنه سببا له بوجه من الوجوه، ولا على أنه غاية لوجود الأول يعنى أن الوجود الذى يوجد عنه (لا) يفيد كمالا ما ... فالأول ليس وجوده لأجل غيره ولا يوجد بغير فيكون لوجوده سبب خارج عنه، فلا يكون أولا بل وجوده لأجل ذاته ... فلذلك وجوده الذى به فاض الوجود إلى غيره ... ووجوده الذى به تجوهره فى ذاته، هو بعينه وجوده الذى به يحصل وجود غيره عنه ... وليس وجوده بما يفيض عنه وجود غيره أكمل من وجوده الذى هو بجوهره ولا وجوده الذى بجوهره أكمل من الذى يفيض عنه وجود غيره، بل هما جميعا ذات واحدة"^(٣٢). فصدور العالم عنه ليس صدور حاجة وقصد وإنما صدر عنه تعالى صدور منح وجود.

٣- إن تعقل الإله هو علة للوجود على ما يعقله، أى أن تعقله لشيء يعنى إيجادا وإبداعا. يقول الفارابى: ووجود الأشياء عنه لا عن جهة قصد منه يشبه قصودنا،

ولا يكون له قصد الأشياء، ولا صدر الأشياء عنه على سبيل الطبع من دون أن يكون له معرفة ورضاء بصدورها وحصولها، وإنما ظهر الأشياء عنه لكونه عالما بذاته، وبأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه. فإذا علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه، وعلمه للأشياء ليس بعلم زمانى وهو علة لوجود جميع الأشياء^(٣٣).

وهكذا يجعل الفارابى الإبداع في الجواهر المفارقة ناشئا عن التعقل أو التفكير، لأن الله عقل فهو يعقل ذاته، ويعقل أنه مبدأ للموجودات التامة، وإذا عقل ذاته، وعقل أنه مبدأ لكل وجود. عقل أوائل الموجودات عنه وصار عالما بما يكون منها، فهو يعقل كل شيء على نحو كلى كما ذكرنا سابقا^(٣٤).

٤- إن الواحد لا يصدر عنه مباشرة إلا واحد. ولكن يجوز إذا تعددت الوسائط ظهور الكثرة. يقول الفارابى: "اللازم عن الأول يجب أن يكون أحديّ الذات، لأن الأول أحديّ الذات من كل جهة ويقتضى الواحد من كل جهة واحدا ويجب أن يكون هذا الأحديّ الذات أمرا مفارقا"^(٣٥). كما يقول "لا يصدر عن الواحد إلا واحد، وإن صدر عن واحد إثنان مختلفان في الحقائق لم يكن حقيقة واحدة محضة، يعرفه من له أدنى تأمل، وسمعت معلمى أرسطوطاليس أنه قال: إذا صدر عن واحد حقيقى اثنان لا يخلو إما أن يكونا مختلفين في الحقائق، أو متفقين في جميع الأشياء، فإن كانا متفقين لم يكونا اثنين، وإن كانا مختلفتين لم تكن العلة واحدة"^(٣٦).

وقد مر بنا سابقا عندما تناولنا مبحث الصفات عند الفارابى كيف كان حريصا على إثبات صفة الوجدانية لله، فقد اعتقد أن صدور الكثرة صدورا مباشرا عن الواحد، يتنافى مع هذه الوحدة المطلقة، ولذا فقد اعتبر أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد قضية بديهية، ومن المحال أن يصدر الكثير من الواحد، لأن الكثيرة أن صدرت عن الواحد فسوف تصدر باعتبارات مختلفة، وتلك الاعتبارات إن كانت راجعة إلى ذات الواحد فقد حصلت في ماهيته الكثرة ولم يعد الواحد واحدا من كل وجه وحدانية مطلقة. فالله بسيط، أى ليس مركبا، وماهيته بسيطة غير منقسمة، والوجدانية صفة مترتبة على صفة البساطة، فمادام الله بسيطا فهو واحد من كل وجه. وهو واحد من حيث أن رتبته في الوجود هي مرتبة وجوب الوجود. وهذه المرتبة له وحده، أى لا يوجد واجب

وجود بذاته سواء، فهو واحد بأدق معانى الوجدانية التى يثبتها العقل، ولذلك
يمنع أن يصدر عن الواحد الأول كثرة عددية مادية كانت أم روحية، كما
يمنع أن يصدر عنه جسم حتى ولو كان واحدا، ويلزم أن يكون أول
الموجودات عن الواحد واحدا غير مادي^(٢٧).

هاتان الصفتان أى الوجدانية واللامادية لا تكونان إلا لعقل، فوجب أن
يكون الصادر عن الواحد الأول عقلا. فالذى نشأ عن الواحد المطلق من كل
وجه كما تصور الفارابى واحد بالذات، ولكنه متكرر بالاعتبار فحسب. فسبب
وجود العقل الأول - الواحد بالذات الكثير بالاعتبار عن الله الواحد المطلق -
علم هذا الواحد المطلق بنفسه، وسبب وجود العقل الثانى عن العقل الأول
توجه هذا بتفكيره نحو ما فوقه من موجود أعلى، وهو الله الواحد المطلق،
وسبب وجود العقل الثالث عن العقل الثانى توجه هذا بتفكيره وتأمله نحو ما
فوقه من موجود أعلى ... وهكذا حتى يصل الأمر إلى آخر العقول وهو العقل
المتصل مباشرة بعالم الخلق أو عالم ما تحت فلك القمر.

أما سبب الكثرة الاعتبارية فى العقل الأول الواحد بالذات، فيرجع إلى
اعتبار وجوده مرة، وإلى اعتبار علمه مرة أخرى.

فوجوده يلاحظ فيه أمران: أنه كان ممكن الذات قبل وجوبه، وأنه
أصبح واجب الوجود بغيره بعد وقوعه بفعل الواحد المطلق.

وعلمه يلاحظ فيه أمران كذلك: أنه بعد وقوعه ووجوبه أصبح يتجه
بتفكيره مرة إلى موجدته وموجبه وهو الواحد المطلق، ومرة أخرى يتجه به
إلى نفسه، وهذه الكثرة الاعتبارية فى العقل الأول كانت سببا فى الكثرة
الحقيقية فى الوجود بعده. فعلم العقل الأول بالواحد المطلق كان سببا فى
إيجاد العقل بعده، بينما علمه بنفسه كان سببا فى إيجاد "نفس" الفلك الأعلى
وهو ما يسمى بفلك المحيط ... وهكذا عن العقل الثانى بالكيفية نفسها عقل
ثالث وفلك ثان إلى آخر العقول.

وعلى هذا النحو تحققت الكثرة بعد العقل الأول الذى هو واحد بالذات
ومتكرر بالاعتبار^(٢٨).

٥- أن ترتيب الموجودات وفقا لمبدأ الفيض عند الفارابى يقوم أساسا على فكرة
الأفضل والأشرف إذ يقول: "الموجودات كثيرة وهى مع كثرتها متفاضلة،

وجوهره جوهر يفيض منه كل وجود (كيف كان ذلك الوجود). كان كاملاً أو ناقصاً، وجوهره أيضاً جوهر إذا فاضت منه الموجودات كلها بترتيب مراتبها حصل عنه لكل موجود قسطه الذى له من الوجود. ومرتبته منه، فيبتدىء من أكملها وجوداً ثم يتلوها ما هو أنقص منه قليلاً، ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الأنقص فالأنقص إلى أن ينتهى إلى الموجود الذى إن تخطى عنه إلى ما دونه، تخطى إلى ما لم يمكن أن يوجد أصلاً فتقطع الموجودات من الوجود^(٢٩). وهكذا فالموجودات تتفاضل وتندرج فى الوجود بحسب قربها من الأول، وسنرى كيف كانت هذه الفكرة محل نقد بعض الباحثين.

ثالثا : الفيض عند الفارابى وبيان كيفية صدور الموجودات

إذا كان الفارابى قد أثبت أن تحقق الممكن ووجوبه لا يكون من ذاته بل من واجب الوجود بذاته وهو الله الذى لم يسبق وجوبه بإمكان، وإن تعقل الإله شىء يعنى إيجاده وإبداعه، وإذا كان يرى أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، ولكن يجوز إذا تعددت الوسائط ظهور الكثرة والموجودات التى تتفاضل حسب قربها من المبدأ الأول الذى صدر عنه العالم - ليس صدور حاجة وقصد - وإنما صدر عنه تعالى صدور منح وجود.

فلنا أن نتساءل الآن على أى وجه يصل أثر وجوده تعالى إلى الأشياء فتصير موجودة؟ أى كيف توجد عنه الأشياء والموجودات؟ هل توجد جميعها دفعة واحد وهى كثيرة غير متناهية وهو واحد وحدة مطلقة؟ أم يصل أثره إليها عن طريق وسائط وبطريق التدرج حتى لا تكون الكثرة التى لا تحد بعيدة فى التصور العقلى عن منطقته؟؟

وجد الفارابى أن قبول الرأى الأفلاطونى الذى يرى أن الله والمادة قديمان ، وأن الله صنع منها الأشياء قول غير مقبول عقليا ودينيا، حتى أنه اضطر إلى تأويل آراء أفلاطون وجعله يقول بحدوث العالم وأن للعالم صانعا أبدعه ونظمه، كذلك كان الحال بالنسبة لأرسطو. الذى وإن كان يقول بقدم العالم نظرا لقدم الزمان والمادة والصورة والحركة، وبالتالي فالله والعالم أزليان أبديان، إلا أن الفارابى زعم أنه يقول بحدوث العالم كأفلاطون بعد أن استشهد بأقوال له وردت فى كتاب "أثولوجيا" المنسوب خطأ إلى أرسطو حيث يقول "وهناك (أى فى أثولوجيا) تبين أن الهىولى أبدعها البارى جل ثناؤه لا عن شىء وأنها تجسمت عن البارى سبحانه وعن إرادته ثم ترتبت"^(٣٠) فليس هناك إذن خلاف بين الحكيمين المبرزين. ويصل الفارابى من ذلك إلى أن الحكيمين متفقان فى إبداع العالم وحدوثه.

كذلك وجد الفارابى أن القول بخلق العالم من عدم - كما ذهب إلى ذلك المتكلمون - قول يجد العقل صعوبة فى قبوله. إذ كيف يكون الشىء من لا

شيء؟ أو كيف يكون الوجود من اللاوجود؟ من ناحية أخرى، فإن نظرية المتكلمين لم تقطع حل الكثير من المشاكل التي كانت مثارة في البيئة الإسلامية في ذلك، كمشكلة الثنائية بين الله والعالم وكيف يفعل اللامادى في المادى، ومشكلة الشر ومصدره - إذا كان الله كله خير - ومشكلة ظهور الكثرة والله واحد غير متكثر، ومشكلة الزمن وهل بين الله وبدا العالم زمان أم لا؟ ومسألة الفاعل التام. واستحالة الترجيح بلا مرجح إذا كان الفاعل كاملاً لم يتأخر فعله عنه، ولو تأخر فلما أمكن اختيار زمن دون آخر بدأ معه العالم - لأن الزمان آتاته متساوية، والترجيح بلا مرجح مستحيل عند المتكلمين وخصوصهم - أما أكثر المشاكل التي واجهتهم في تبرير انتقاد الفلاسفة لهم بأنه إذا كانت الحاجة لوجود الله عندكم هي إحداث العالم، فمن يمنع افتراض أن يبقى العالم مع زوال موجدته كما يحصل للباني والبناء الذي يبنيه؟؟^(٣١).

وجد الفارابي أن فلسفة أفلوطين الفيضية تقدم حلاً منطقياً لهذه المشاكل العويصة، ولكن فلسفة الفيض هذه تصطدم بصعوبة كبرى هي: كيف من الكائن الواحد البسيط يفيض المتعدد المتكثر؟؟

لاشك أن هذه الصعوبة كانت بالنسبة للفارابي أقل وطأة من تلك التي تعترض القول بالخلق من عدم. وفعلًا وجد الفارابي أن القول بأن من الواحد القديم البسيط لا يفيض منذ القدم إلا كائن بسيط وهو العقل - وهو حادث لأنه صادر عن الأول وتابع له فهو حادث بالتبعية - هو قول مقبول منطقياً وبذلك تزول تلك الصعوبة التي وقف أمامها حائراً، خاصة إذا اعتبرنا أن هذا الكائن الصادر ليس مخلوقاً في الزمان بل العكس أنه تابع للأول منذ الأزل. فإذاً هو قديم في الزمان طالما أن الأول كامل ومن طبيعته أن يحدث عنه هذا العقل الذي يسميه الفارابي العقل الثاني وفي ذلك يقول الفارابي: "... فلذلك وجوده الذي به فاض الوجود إلى غيره هو في جوهره، ووجوده الذي به تجوهره في ذاته هو بعينه وجوده الذي به يحصل وجود غيره عنه. ولا ينقسم إلى شيئين يكون أحدهما تجوهر ذاته وبالأخر حصول شيء آخر عنه، ولا أيضاً يحتاج في أن يفيض عن وجوده وجود شيء آخر إلى شيء غير ذاته وغير وجوده، كما نحتاج نحن وكثير من الموجودات الفاعلة إلى ذلك، ليس وجوده بما يفيض عنه وجود غيره أكمل من وجوده الذي به تجوهره.

فلذلك صار وجود ما يوجد عنه غير متأخر عنه بالزمان أصلاً، بل إنما يتأخر عنه بسائر أنحاء التأخر^(٣٣).

كما وجد أن هذا الحل الفيضى ليس بعيداً عن الوحى أو مناقضاً له، فالوحى يتحدث عن الخلق، بمعنى تبعية المخلوق للخالق، والفيض يعطى نفس التبعية أيضاً. وإن كان هذا الحل يرضى العقل الذى يجد صعوبة فى قبول القول القائل بالخلق من العدم وفى الزمان^(٣٤).

وقد عرض الفارابى آراءه هذه فى أكثر كتبه ورسائله، إلا أننا لاحظنا أنه قد عرضها بمستويين مختلفين. أحدهما يمثل المستوى العقلى ويرضى أصحاب العقول. من الفلاسفة، والآخر طريق ذوقى يتحدث عن النظرية بأسلوب خاص فى التعبير والمصطلح وهو يرضى أصحاب الذوق ممن يفسرون الخلق تفسيراً يرتبط بالعقيدة والوحى. فكيف عرضهما الفارابى، وما طبيعة كل مستوى منهما؟؟

١ - مشكلة الفيض من خلال منظور ذوقى (المستوى الذوقى):

يقول الفارابى مشيراً إلى هذا الطريق بمستواه الذوقى "لحظت الأحدية فكانت قدرة فلحظت القدرة فلزم العلم الثانى المشتمل على الكثرة، وهناك أفق عالم الربوبية يليها عالم الأمر يجرى به القلم على اللوح فتكثر الوحدة، حيث يغشى السدرة ما يغشى ويلقى الروح والكلمة، وهناك أفق عالم الأمر، يليها العرش والكرسى والسماوات وما فيها. كل يسبح بحمده ثم يدور على المبدأ، وهناك عالم الخلق يلتفت منه إلى عالم الأمر ويأتونه كلهم فرداً^(٣٥).

وهذا النص الذى جاء ذكره فى كتاب "فصوص الحكم" للفارابى يشير إلى كيفية الخلق عن طريق الوسائط، إلا أنه يستعمل ألفاظ الوحى فيبين أن قدرته سبحانه وتعالى قد تجلت حينما تأمل ذاته العلية، وحينما تأمل سبحانه وتعالى قدرته ظهر العلم الثانى المشتمل على الكثرة، ومن مجموع الثلاثة: الواحد - القدرة - العلم الثانى. تكون عالم الربوبية وفيه يوجد الله الواحد المطلق الذى لم ينشأ عنه إلا واحداً وهو القدرة، ثم نشأ واحد آخر فى ذاته متكثر بالاعتبار وهو العلم الثانى، لأنه نتيجة تأمل أمرين: نتيجة تأمل الواحد لذاته، وتأمله لقدرته^(٣٦).

ويلى عالم الربوبية عالم الأمر وهو فى منطقة متوسطة. إذ يتصل طرفه لأعلى بعالم الربوبية، ويتصل طرفه الأدنى بعالم الخلق. ويتصف بأنه عالم متكثرفى ذاته بالاعتبار.

ثم يلى هذا العالم "عالم الأمر" أو عالم الخلق. وهو عالم متكثرفى سبيل لحقيقة كثرة غير متناهية. وهنا نلاحظ أن الفارابى قد اعتقد أن الكثرة لم تنشأ عن الواحد المطلق مباشرة، بل الذى نشأ عنه مباشرة واحد، ثم نشأت موجودات عالم الأمر عن العالم الثانى، وتأتى موجودات عالم الأمر لتتقل أثر الله الواحد إلى عالم الخلق المتكثرفى كثرة لا نهاية لها.

ورغم أن عالم الأمر هو نقطة الاتصال بين عالمى الربوبية وعالم الخلق، ومع أن موجوداته تتصل اتصالا مباشرا بموجودات عالم الخلق الذى هو دونه، إلا أن موجوداته تتميز بأنها موجودات روحية ليس لها من خصائص عالم الخلق شىء، وهى تتميز بأنها تفيض الخير والطهر. ولذلك فهى لا تتصل إلا بمن له قدسية وصفاء. وفى ذلك يقول الفارابى "للملائكة ذوات حقيقية، ولها ذوات بحسب القياس إلى الناس، فأما ذواتها الحقيقية فأمرية وإنما يلاقيها من القوى البشرية الروح القدس"^(٣٥). كما يقول: "واتصال عالم الأمر بعالم الخلق أو اتصال الملك بالروح القدس على نحو أنهما إذا تخاطبا انجذب الحس الباطن والظاهر إلى فوق، فيتمثل لها (أى للروح القدسية) من الملك صورة بحسب ما تحتملها، فترى ملكا على غير صورته، وتسمع كلامه الذى هو الوحى، والوحى لوح من مراد الملك للروح الإنسانية بلا واسطة، وذلك هو الكلام الحقيقى"^(٣٦).

ويؤكد الفارابى أن وظيفة موجودات عالم الأمر نقل أثر الله الواحد إلى عالم الخلق المتكثرفى كثرة لا نهاية لها بقوله: "لا تظن أن القلم آلة جمادية، واللوح بسط وسطح، والكتابة نقش مرقوم، بل القلم ملك روحانى، والكتابة تصوير الحقائق. فالقلم يتلقى ما فى الأمر من المعانى، ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية، فينبعث القضاء من القلم والتقدير من اللوح، أما القضاء فيشتمل على مضمون أمر الواحد، والقدرة تشتمل على مضمون التنزيل بقدر معلوم. ومنها يسبح إلى الملائكة التى فى السموات، ثم يفيض إلى الملائكة التى فى الأرض، ثم يحصل المقدر فى الوجود"^(٣٧).

ويؤكد الفارابي ذلك بقوله "وإن تعلم مراتب الموجودات كلها وأن تعلم منها أول ومنها أوسط ومنها أخير، والأخيرة لها أسباب وليست هي أسباب لشيء دونها، والمتوسطة هي التي لها سبب فوقها وهي أسباب لأشياء دونها، والأول هو سبب لما دونه وليس له سبب آخر فوقه ونعلم مع ذلك كيف ترتقى الأخيرة إلى المتوسطات، والمتوسطات كيف يرتقى بعضها إلى أن تنتهي إلى الأول، ثم كيف يتبدى التدبير من عند الأول وينفذ في شيء شيء من سائر الموجودات على ترتيب إلى أن ينتهي إلى الأواخر"^(٣٨).

وهكذا ومن خلال هذا العرض الخاص الذي تميز بتعبيراته ومصطلحاته الدينية التي استعارها الفارابي من عقيدته الإسلامية ومن الوحي. يتضح لنا أن الفارابي يؤكد أن الكثرة لن تنشأ مباشرة عن الله الواحد، وإنما كان هناك سلسلة من الوسائط. وهو هنا قريب الشبه من أفلوطين الذي اعتمد على نظريته في الفيض ليبرر ظهور الكثرة من الواحد. فكلاهما يحرص على تصوير أن الكثرة المطلقة لم تنشأ مباشرة عن الوحدة المطلقة، وفي ذلك يقول أفلوطين: "كل ما كان بعد الأول فهو من الأول اضطراراً، إلا أن يكون منه سواء بلا توسط، وإما أن يكون منه بتوسط أشياء آخر هي بينه وبين الأول ذلك أن منها ما هو ثان بعد الأول، ومنها ثالث. أما الثاني فيضاف إلى الأول، وأما الثالث فيضاف إلى الثاني، وينبغي أن يكون قبل الأشياء كلها شيء بلا متوسط وأن يكون غير الأشياء التي بعده ... إلخ"^(٣٩).

ويبدو أن الفارابي قد لجأ إلى استخدام هذا الأسلوب الخاص في التعبير عن نظرية الفيض حتى يتلاءم مع العامة أصحاب الفطرة السليمة. إلا أنه وجد أن هذا الأسلوب في العرض لا يرضى أصحاب العقول المفكرة. وهو صاحب المنهج العقلي، فذهب في مؤلفاته الأخرى مذهباً آخر عبر فيها عن نظريته بطريقة منطقية عقلية غاية في الوضوح بحيث استطاع بناء نسق منتظم لعملية الإيجاد تعتمد "العقل" أصلاً وتنتهي في تسلسلها إلى العقل الفعال عملاً وتطبيقاً"^(٤٠).

٢- المستوى العقلي: (مشكلة الفيض من خلال منظور عقلي):

يعرض الفارابي في كتابيه "عيون المسائل"، "آراء أهل المدينة الفاضلة"، كيفية اتصال عالم الممكن بواجب الوجود بطريقة غاية في الوضوح في المعنى. فهو يبين كيفية ظهور الكثرة من الله الواحد، كما يبين تفسير الفيض لنظام الكون

وترتيب الموجودات وتفاضلها بعضها فوق بعض فيقول: "وأول المبدعات عنه شيء واحد بالعدد وهو العقل الأول ويحصل في المبدع الأول الكثرة بالعرض لأنه ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالأول، لأنه يعلم ذاته ويعلم الأول، وليست الكثرة التي فيه من الأول لأن إمكان الوجود لذاته وله من الأول وجه من الوجود، ويحصل من العقل الأول بأنه واجب الوجود وعالم بالأول عقل آخر ولا يكون فيه كثرة إلا بالوجه الذي ذكرناه، ويحصل من ذلك العقل الأول الثاني، بأنه ممكن الوجود وبأنه يعلم ذاته الفلك الأعلى بمادته وصورته التي هي النفس. والمراد بهذا أن هذين الشئين يصيران سبب شئين أعنى الفلك والنفس. ويحصل من العقل الثاني عقل آخر وفلك آخر تحت الفلك الأعلى، وإنما يحصل منه ذلك لأن الكثرة حاصلة فيه بالعرض كما ذكرناه بديا في العقل الأول. وعلى هذا يحصل عقل وفلك من عقل. ونحن لا نعلم كمية هذه العقول والأفلاك إلا عن طريق الجملة إلى أن تنتهي العقول الفعالة إلى عقل فعال مجرد من المادة، وهنا يتم عدد الأفلاك. وليس حصول هذه العقول بعضها من بعض متسلسلا بلا نهاية، وهذه العقول مختلفة الأنواع ... والعقل الأخيرة منها سبب وجود الأنفس الأرضية من جهة، وسبب وجود الأركان الأربعة بواسطة الأفلاك من وجه آخر" (١٠).

وفي "آراء أهل المدنية الفاضلة" يعرض الفارابي النظرية كلها متكاملة بعد أن حدد عدد العقول بعشرة عقول، والأفلاك تسعة وأوضح مدى الارتباط بين العقول والأفلاك فيقول في فصل بعنوان "القول في الموجودات الثواني وكيفية صدور الكثير" "ويفيض من الأول وجود الثاني، فهذا الثاني هو أيضا جوهر غير متجسم أصلا ولا هو في مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول وليس ما يعقل من ذاته هو شيء غير ذاته، فيما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث، وربما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود "السماة الأولى"، والثالث أيضا وجوده لا في مادة وهو بجوهره عقل وهو يعقل ذاته، ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود "كرة الكواكب الثابتة". وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع وهذا أيضا لا في مادة فهو يعقل ذاته، ويعقل الأول يلزم فيما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود "كرة زحل". وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود خامس، وهذا الخامس أيضا وجوده لا في مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود "كرة المشتري". وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود

سادس وهذا أيضا وجوده لا في مادة وهو يعقل ذاته، ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود "كرة المريخ". وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سابع وهذا أيضا وجوده لا في مادة وهو يعقل ذاته، ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود "كرة الشمس". وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود ثامن وهذا أيضا وجوده لا في مادة وهو يعقل ذاته، ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود "كرة الزهرة". وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود تاسع وهذا أيضا وجوده لا في مادة وهو يعقل ذاته، ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود "كرة عطارد". وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود عاشر وهذا أيضا وجوده لا في مادة وهو يعقل ذاته، ويعقل الأول فيما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود "كرة القمر". وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود حادى عشر وهذا الحادى عشر هو أيضا وجوده لا في مادة وهو يعقل ذاته، ويعقل الأول ولكن عنده ينتهى الوجود.... وعند كرة القمر ينتهى وجود الأجسام السماوية وهى التى بطبيعتها تتحرك دورا^(٤١).

ثم يبين الفارابى أن الموجودات الفائضة عن السبب الأول كثيرة وهى مع كثرتها متفاضلة، وقد قسم الفارابى هذه الموجودات إلى قسمين: قسم يمثل الموجودات الروحية، وقسم يمثل الموجودات المادية. ويكشف لنا الفارابى مراتب كل نوع من هذه الموجودات، وهو يهتم أكثر بالموجودات الروحية لأن حولها بصفة خاصة يتبلور موضوع الفيض أو الصدور^(٤٢). فيقول "السبب الأول فى المرتبة الأولى، والأسباب الثوانى فى المرتبة الثانية، والعقل الفعال فى المرتبة الثالثة، والنفس فى المرتبة الرابعة، والصورة فى المرتبة الخامسة، والمادة فى المرتبة السادسة. فما فى المرتبة الأولى منها لا يمكن أن يكون كثيرا، بل واحدا فردا فقط. وأما ما فى كل واحدة من سائر المراتب فهو كثير. فتلاثة منها ليست هى أجساما ولا هى فى أجسام وهى: السبب الأول، والثوانى، والعقل الفعال. وثلاثة هى فى أجسام وليست ذواتها أجساما وهى: النفس، والصورة، والمادة"^(٤٣).

وقد ذكرنا سابقا أن مراتب الموجودات المادية ست مراتب تمثلها الأجرام السماوية، والأجسام الآدمية، وغير الآدمية، والنبات، والمعادن، والأسطقسات الأربعة، بحيث يمكننا عرض مذهبه فى الفيض بمراتبه وعقوله وأفلاكه على هذا الوجه:

أقسام الموجودات الروحية والمادية^(٤٤)



تلك هي آراء الفارابي في الفيض كما عرضها في سائر كتبه ورسائله، فالموجودات أو الكائنات (العالم) قد خرجت إلى حيز الوجود لأن الله تعالى قد عقل ذاته، وهذا العقل أو العلم هو القوة التي تخلق كل شيء، فعلمه القديم هو في نفس الوقت نشاط خلاق، إذ أن الشيء يوجد بحكم أنه موضوع للتفكير الإلهي. وينتج عن ذلك أن الفيض هو في آن واحد عمل عقلي مجرد، وضرب من النشاط الخلاق.

والأول هو علة المبدع الأول، وأول المبدعات عنه شيء واحد بالعدد هو العقل الأول، وهو جوهر غير متجسم أصلاً، ولا هو في مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول، وليس ما يعقل من ذاته شيء غير ذاته. ومن هنا تجتمع فيه الكثرة والوحدة - كثرة بالعرض ووحدة بالجوهر - أي أنه واحد بالذات متعدد بالاعتبار، وهو ممكن الوجود بذاته، أي أن ذاته قبل وجودها الفعلي كان يستوى فيها الوجود وعدم الوجود وهذا هو تعريف الممكن كما مر بنا. ولكن ما إن وجد حتى أصبح وجوده ضرورياً بوجود غيره، فالعقل الأول ممكن الوجود بذاته (أي أنه قبل أن يوجد كان في عالم الإمكان)، وواجب الوجود بغيره (أي هو نتيجة حتمية لوجود علته).

ثم تستحيل الاثنينية العرضية التي في العقل إلى اثنينية حقيقية عندما يعقل "مبدأ" وهو "الأول" فيلزم من ذلك وجود العقل الثاني، وهو أيضاً جوهر غير متجسم أصلاً ولا هو في مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول ومن تعقله للأول يلزم عنه عقل ثالث، ومن تعقله لذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى ... وهكذا يتوالى ظهور العقول والأفلاك حتى العقل العاشر (العقل الفعال) وفلك القمر. وعند فلك القمر ينتهي وجود الأجسام السماوية وهي التي بطبيعتها تتحرك دوراً^(٤٥).

أما هذا العقل العاشر فهو الذي يدبر عالم ما تحت فلك القمر، وهو يعقل ذاته، ويعقل الأول، ويعقل ما دونه من أجسام تحت فلك القمر، وعنده ينتهي وجود العقول السماوية، وهو سبب وجود الأنفس الأرضية من وجهه، والأركان الأربعة بواسطة الأفلاك من وجه آخر، وهو يوازي مرتبة عالم الأمر في الطريق الدوقي الذي أشار إليه الفارابي سابقاً^(٤٦).

وهكذا استطاعت آراء الفارابي في الفيض أن تضع تفسيراً مقبولاً لنشأة الكون والموجودات، بل وتفسر فوق ذلك دقائق العالم السفلي وكل ما يطرأ عليه من تبدل وتغير وحركة. فالعالم الأعلى يعمل في العالم الأسفل باستمرار، ويظل فعله فيه

دائبا لا ينقطع، والفارابي في ذلك لم يدخل قوة غير طبيعية لتفسير نظام الأشياء، بل إن كل ما قال به كان طبيعيا ومعقولا وخاضعا لقانون العلة والمعلول. وفوق ذلك فقد استطاع أن يطور نظرية "أفلوطين" في الفيض وينزع عنها غلالتها المسيحية، ويوفق بين آراء "أرسطو" في المحرك الأول والقول بالقدم، وبين قول العقيدة بالخلق من عدم. كما استطاع عن طريق هذا النظام الفيضي أن يجد حلا لجميع المسائل التي كانت مثارة في ذلك الوقت.

وهكذا يمكن إيجاز خصائص هذا الفيض فيما يأتي:

١- إن الوجود يفيض عن الأول فيضا ضروريا معقولا، فالعقل الأول يفيض مباشرة من الله، لأنه قد يتساءل البعض ولماذا يفيض من الأول وجود الثاني؟؟ فنقول إن الكائن الكامل فياض بذاته أي بطبيعته، وما يفيض عنه يكون حتما من جنسه "ومتى وجد الأول الوجود الذي هو له لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات الطبيعية"^(٤٧).

إلا أن هذا الفيض ليس لغاية لأن الخالق لم يوجد لأجل غيره، بل أن هذا الإيجاد جود منه وهذا الجود مختلف عن الجود البشري، لأننا بإعطائنا المال نستفيد من غيرنا كرامة ولذة، أما الخالق فإنه يعطي الوجود لغيره من غير أن يستفيد من ذلك شيئا. لذلك كان وجوده قبل فيض الوجود عنه لا يقل كمالا عن وجوده بعد الفيض^(٤٨).

٢- إن هذا الفيض ليس على سبيل القصد، لأنه إذا قصد الأول شيئا غيره صار هذا الشيء أعلى مرتبة منه في الوجود، والمقصود أسمى كمالا من القاصد، وإذا قصد الخالق وجود الكون عنه أدى ذلك إلى كثرة في ذاته "وأن يكون الكل عنه لا يجوز أن يكون على سبيل قصد عنه شبيه بقصدنا فيكون قاصدا لأجل شيء غيره"^(٤٩).

٣- ثم إن هذا الفيض ليس على سبيل الطبع أي ليس ناشئا عن ضرورة عمياء، إذ كيف يعقل أن يكون العالم صادرا عن الإله من غير أن يكون له به معرفة ورضى وكيف يصح هذا والإله عقل محض يعقل ذاته؟ فيجب أن يعقل أيضا أنه يلزم عن عقله لذاته وجود الكل عنه، وأن هذا الفيض من لوازم جلالته المعشوقة "وأن كونه عنه لا يجوز أن يكون على سبيل الطبع الخالي من المعرفة والإرادة،

وإن كونه منه على سبيل أن يعقل ذاته التي هي مبدأ الخير في الوجود الذي ينبغي أن يكون عليه" (٥٠).

ولكن هذه الفلسفة الفيضانية التي قدمها الفارابي، والتي حاولت حل المسائل الكونية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية والروحانية انتهت إلى نتائج لا تتفق والشرع ولا سيما في نقاط ثلاث وهي:

١- تعتبر هذه الفلسفة الفيض قديما، ولا تقول بخلق العالم في الزمان ومن العدم وهو ما سنوضحه بالتفصيل في هذا الفصل.

٢- إنها جعلت "العقل الفعال" يسوس عالم العناصر وهو المنظم الحقيقي لعالمنا، كما أنه هو مآلنا وبه تكون سعادتنا، والله بعيد عن العالم وعن مخلوقاته، وهو لا يهتم به مباشرة أو أن عنايته لا تسرى في كل أجزاء العالم. وقد سبق لنا أن تناولنا هذه المسألة بالبحث والتفصيل وعرضنا لأوجه النقد المختلفة لها (٥١).

٣- وأخيرا إن هذا النظام الفيض لا يسمح بوجود لذة جسدية في العالم الآخر، بل بسعادة روحانية محضة تكون بتأمل الحقائق الموجودة في العقل الفعال فكأنه ينفي بعث الأجساد.

حقا إن رأي الفارابي في خلود النفس يشوبه التردد والتناقض فيقول به تارة وينكره أخرى، وما ذلك إلا لأنه في الوقت الذي أثبت فيه أن "النفس هي صورة البدن" مسائرا في ذلك أرسطو، وهذا يعني أن النفس لا يمكن أن تسبق البدن لأن الصورة لا تسبق المادة في الوجود بل هي معها دائما، يذهب في مقام آخر إلى أن النفوس هي صور إنما تصدر عن العقل الفعال واهب الصور جميعا، فيهب كل جسم نفسه الخاصة به حين يتهيأ لقبولها. والفارابي قد أثبت من قبل أن للصور والمعاني الكلية وجودا في العقل الفعال سابقا على وجودها في الأشياء متابعا في ذلك أفلاطون، فكيف يوفق الفارابي إذن بين الاتجاه الأرسطي في حدوث النفس، وبين وجودها في العقل الفعال قبل وجود الأبدان؟؟

لا شك أن محاولة التقريب بين هذين الاتجاهين هي التي جعلت رأي الفارابي في الخلود وبالتالي البعث مذبذبا غير واضح. فاضطر إلى تقسيم النفوس قسمين:

عارفة خيرة وهي وحدها الخالدة، وجاهلة مرتبطة بالجسم فتفنى بفنائها.

وذلك هو الأمر الذى عابه عليه فيما بعد بعض مفكرى الأندلس وعدوه هفوة كبرى، لأن النفوس جميعا فى رأيهم خالدة، وقد تدارك "ابن سينا" هذا النقص وبرهن على الخلود برهنة مفصلة لم يتردد الغزالي أن يأخذ بها فى "مقاصده" ويدمجها فى برهنته على وجود النفس وتجردها. رغم أنه عاد من "التهافت" وحمل عليهم فى المسألة التاسعة عشرة وأبطل قولهم بسرمديتها^(٥٢).

إن هذه النتائج الثلاث: قدم العالم، عدم عناية الله بالعالم، وعدم بعث الأجساد، وإن كانت نتائج منطقية مترتبة على القول بالفيض، إلا أنها كانت مدعاة لهجوم المدافعين عن العقيدة والتائلين بالخلق من العدم، ولذلك لم يألوا جهدا فى تكفير كل من قال بالفيض أو سار على دربه من الفلاسفة.

ورغم ذلك فقد سار على هذا النظام كثير من الفلاسفة فى الشرق والغرب، وصادف هوى من بعض الفلاسفة الذين جاءوا بعده بعد أن أدخلوا عليه التعديلات الفرعية، ولكن النقط الأساسية مثل إشراق العقل الفعال، والتميز بين الحكمة والشرعية، والتأويل، وقدم العالم فى الزمان ستبقى هى فى جوهرها^(٥٣).

ولقد كان "ابن سينا" من أوائل الفلاسفة الذين اعتنقوا آراء الفارابى فى الفيض بالكامل، ولا يختلف جوهر المذهب عنده عما كان عليه عند الفارابى، فهم متشابهان جدا، ولا يزيد "ابن سينا" على آراء أستاذه إلا كثرة الاستطراد والشروح وعرض الفكرة فى صورة مختلفة.

فقد حافظ "ابن سينا" على المبادئ والطريقة وعدد العقول والأفلاك وطبيعتها، ولكنه وضع بعض النقاط وعمقها فجاءت أكثر انسجاما وتماسكا.

وإذا كان الفارابى قد قال بالفيض الثنائى، فإن ابن سينا من بعده قد قال بالفيض الثلاثى إذ يقول: "الأول يعقل ذاته، ومن تعقله لذاته يلزم عنه عقل أول، وهذا العقل بها يعقل الأول يلزم عنه عقل تحته (عقل ثانى) وبما يعقل ذاته (كواجب بالأول) يلزم عنه صورة الفلك الأقصى وكمالها وهى النفس. وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة له المتدرجة فى تعقله لذاته (يلزم) وجود جرمية الفلك الأقصى المتدرجة فى جملة ذات الفلك الأقصى بنوعه... وهكذا الأمر حتى العقل العاشر (العقل الفعال) واهب الصور^(٥٤).

ورغم أن هذه الآراء كانت مستهدفة أساسا لهجوم الغزالي حيث تعرض لها بالنقد الشديد، وهى المسألة الثالثة من المسائل العشرين التى كفر فيها الغزالي الفلاسفة وبدعهم إلا أن الغزالي قد أخذ بها فى بعض كتبه^(٥٥).

كذلك اعتنقها الفيلسوف اليهودى "موسى بن ميمون" وسار على منوالها فى بيان كيفية ظهور الكثرة عن الواحد، وإن كان قد اختلف مع الفارابى وفلاسفة الفيض فى أنه أثبت حدوث العالم ذاتا وزمانا. ومما يؤكد اعتناقه لمذهبه فى الفيض قوله "إن الله عز وجل لا يفعل الأشياء مباشرة فكما أنه يحرق بواسطة النار والنار تتحرك بواسطة حركة الفلك، والفلك أيضا يتحرك بواسطة عقل مفارق، وتكون العقول هى الملائكة المقربون الذى بواسطتهم تتحرك الأفلاك، ولما كانت المفارقة لا يمكن فيها تعدد بوجه من جهة اختلاف الأول الذى ذلك العقل محرك الفلك الأول على الجهة التى بينا، والعقل الذى يحرك الفلك الذى يلينا هو علة العقل الفعال ومبدؤه وعنده ينتهى وجود المفارقة. كما أن الأجسام أيضا تبتدىء من الفلك الأعلى وتنتهى عند الاسطقسات وما يتركب منها. ولا يصح أن يكون العقل المحرك للفلك الأعلى هو الواجب الوجود إذ شارك العقول الأخرى معنى واحد هو تحريك الأجسام، وباين كل واحد الآخر بمعنى فصار كل واحد من العشرة ذا معنيين. فلا بد من سبب أول لكل... وإن فى الوجود عقولا مفارقة لا فى جسم أصلا كلها فائضة عن الله تعالى "وهى الوسائط بين الله وبين هذه الأجسام كلها"^(٥٦).

كذلك استند إليها "إخوان الصفا" فى تفسير ظهور الكثرة عن الواحد. وهم يرون أنه كما أن الأنوار تنبعث من طبيعة الشمس، كذلك تصدر الخلائق عن الله فيضا وإشراقا، وأما كيفية صدور المتعدد عن الواحد من غير أن يجرى تغير فى الواحد فيبسطها الإخوان بطريقة فيثاغورية ويقولون: إن العدد الواحد وإن تركب من غيره من الأعداد لا يتجزأ، وهكذا يبقى الله واحدا بعد اختراعه الأشياء، وكما أن الواحد أصل العدد ومنشأه وأوله وآخره. كذلك الله هو علة الأشياء وخالقها وأولها وآخرها^(٥٧).

رابعاً : مشكلة الفيض الفارابية من خلال منظور نقدي

إذا كان مذهب الصدور أو الفيض قد أخذ على عاتقه تقديم حلول لكل المشاكل الفلسفية التي كانت مثارة في البيئة الإسلامية في ذلك الوقت كمشكلة الوحدة والكثرة، ومشكلة الشر وتبريره، ومشكلة المعرفة، وصلة القديم بالمحدث، وظهور الأنواع الجديدة، وحل مشكلة أصل الحركة الكونية. فإن هذه الحلول قد اختلفت الأقاويل في تقدير قيمتها.

وعلى كل حال يمكننا القول بأن مذهب الفيض على ما فيه من مآخذ إلا أنه اضطلع بنصيب كبير من مسئولية المعرفة في عصره، كما ساهم في تفسير الكون. ولنا أن نتساءل وهل خلى مذهب فلسفي من المآخذ؟؟ فإذا حاولنا الحكم على هذه الآراء بعقلية القرن العشرين لكان في ذلك تجن على هؤلاء الفلاسفة الذين أخذوا بها. فمما لا شك فيه أن أكثر النظريات الكونية قد تطورت تطوراً كبيراً. فهل من الإنصاف أن تحكم على فلسفة الفارابي عينه، من تطورت العلوم الكونية فيه حتى أثبتت أن الأرض تدور حول الشمس، وأن الكواكب مركبة من العناصر الكيماوية التي نجدها على الأرض، وأنها خاضعة لقوانين طبيعية شبيهة بالقوانين التي تخضع لها كرتنا الأرضية؟ هل يمكن له أن يحكم على فيلسوف اعتقد أن الأرض في مركز العالم، وأن الشمس والقمر والكواكب كلها تدور حولها، وأن الأفلاك تسعة بعضها في جوف بعض، والكواكب أجسام سماوية ولها نفوس وأن لحركاتها تأثيرات في نفوسنا وأجسامنا وسائر الكائنات الأرضية بلغة هذا العصر..؟

لاشك أن تطور العلوم كان له أكبر الأثر في تعديل أكثر هذه الآراء. لذا اعتقد أنه من أكبر الخطأ أن نحكم بعصرنا الحاضر على عصر مضى عليه مئات بل آلاف السنين، وحبذا لو فهمنا دلالاتها ووظيفتها ووضعناها في سياقها التاريخي وإطارها الحضاري بدلا من التشكيك والتقريظ والتقليل من شأن فلاسفتنا العظام.

ولما كانت هذه الآراء مستهدفة أساساً من جانب أكثر المتكلمين الذين كانوا يقولون "بالخلق من العدم" خاصة الغزالي ومن جاء بعده من المتكلمين

كالرازي والشهرستاني، وابن تيمية، ثم من بعض شراح الغزالي ومحققى كتبه كالطوسي، وخواجه زاده. لذا فإننا سنعرض أوجه اعتراضهم على هذه الآراء.

كذلك سنتعرض لمواقف ابن رشد الذى تميز بأنه جدلى ماهر وأرسطى دقيق. لا يبالى بأن يخطئ الفارابى وابن سينا مادام فى ذلك إحقاقا للحق وإنصافا للتاريخ، ولكنه لا يتخلى عنهما تماما وإن جاراهما فى كثير مما ذهب إليه، إلا أنه كان حريصا على تعديل بل دحض آرائهما فى الفيض، وكان هدفه من ذلك أساسا هو الرجوع إلى مذهب أرسطو، بالإضافة إلى أنه لم يجد مبررا عقليا يدفعه إلى القول بالفيض. وسنعرض لذلك بالتفصيل.

ويعتقد الغزالي أن إثباتهم صانعا للعالم وفاعلا هو الله لا يتفق مع نظرية الفيض والصدور التى قالوا بها من ثلاثة وجوه:

أولا : إن الفاعل هو من يصدر عنه العقل بإرادته وعلمه واختياره، لكنه عند الفلاسفة يصبح العالم لازما من الله لزوم المعلول من العلة كلزوم النور من الشمس، وهو لزوم ضرورى وليس هذا من الفعل فى شىء. إذ لا يجوز أن يسمى كل سبب بأى وجه فاعلا، ولا كل مسبب مفعولا وإلا أصبحت الجمادات فاعلة ولا تسمى فاعلة إلا بالاستعارة^(٥٨).

والواقع أن الغزالي قد تجنى على الفارابى وابن سينا فى هذه المسألة حين اتهمهما بأنهما يجعلان الله بلا إرادة ولا قصد كالجماد، فالله عند الفارابى ليس فاعلا مطبوعا مثل النار تحرق وطبعها الإحراق دائما بدون إدراك، ولكن الفاعل الكامل عنده هو الذى لا يتأخر فعله عنه، وأن تأخره يعنى أنه لم يكن تام الشروط وأنه تجدد فيه إرادة أو قدرة وكل ذلك مستحيل لأن الله لا يتغير^(٥٩). وفى ذلك يقول الفارابى "وأنه توجد عنه سائر الموجودات على جهة فيض، وهذا الفيض لا عن قصد منه شبيه بقصدنا لأجل شىء. وأن كونه عنه لا يجوز أن يكون على سبيل الطبع الخالى من المعرفة والإرادة، وأنه علة لوجود الكل على معنى أنه يعطى الكل وجودا دائما ويمنع عدم مطلقا، لا أن يعطى الكل وجودا جديدا بعد تسلط عدم عليه إلا عدم الذى يستحقه الكل بذاته، فيكون علة على أنه مبدع والإبداع هو إدامته تأسيس ما هو بذاته ليس إدامة. لا يتعلق بعلة غير ذات المبدع، وأنه ليس فى ذاته ما يضاد صدور الكل عنه فهو بهذا المعنى مر يد لوجود الكل فى أنه لا يجوز أن تتجدد له إرادة لم تكن فى الأزل"^(٦٠).

ولا يوافق ابن رشد الغزالي على اتهامهم بأن الله ليس بفاعل عندهم بسبب أن فعله دائم لأنه لا في اللغة ولا في الشاهد ما يدل على قصر الفعل على الفاعل بعلم وإرادة، بل الفاعل بالطبع لا يخل بفعله وليس كذلك فهل الفاعل بإرادة. والفلاسفة كما يقول ابن رشد لا يقولون أن الله مريدا بإطلاق وإنما يقولون مريدا بالإرادة الإنسانية، وهم اختاروا ذلك لأن الفعل الدائم أدل عندهم على الفاعلية والوجود^(١١).

ثم يصف ابن رشد قول الغزالي بأن "الجماذ لا يسمى فاعلا" بأنه قول كذب، لأن الجماذ إذا نفى عنه الفعل فإنما ينفي عنه الفعل الذي يكون عن العقل والإرادة، ولا الفعل المطلق كالنار مثلا بأنها تقلب المحروقات نارا، أي تخرجها من شيء هو فيه بالقوة إلى الفعل. فالجماذ يكون فاعلا بالحقيقة عندما يخرج غيره من القوة إلى الفعل ولا يكون فاعلا بالمجاز إلا إذا شبه بالمريد^(١٢).

ويلتقي "الطوسي" مع "ابن رشد" في هذا النقد فقد استعمل نفس المثال وقال إن الإرادة والطلب لا يتصوران إلا ممن له العلم^(١٣).

ثانياً : إن الفعل عبارة عن الأحداث، أي إخراج الشيء من العدم إلى الوجود. ولكن العالم عند الفلاسفة قديم أي موجود أزلا. والموجود لا يمكن إيجاد فكيف يكون العالم فعلا لله؟^(١٤).

والفارابي لم يقل أن العالم قديم، وإنما يثبت أن العالم من صنف الوجود الممكن، فحالما تنقطع صلته بموجده أو بعلته الموجبة يعود عدما. ولكن لما كان الله واجب الوجود بذاته، أي لا يمكن تصور عدم وجوده أزلا ولا في المستقبل، والعالم متعلق به تعلق المعلول بالعللة؛ وأصبح قديما بالزمان محدثا بالذات "وإن العالم محدث لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق العالم، بل على أن العالم وجوده بعد وجود الله بالذات"^(١٥).

ثالثاً : إن الفلاسفة يقولون أن الواحد لا يصدر عنه إلا شيء واحد، وأن الكثرة سببها اختلاف القوى الفاعلة، أو اختلاف الآلات. وهذه كلها محالة على الله تعالى. فيبقى أن تكون الكثرة صادرة عنه بتوسط العقل المجرد الذي يعرف نفسه ويعرف مبدأه فيلزم عنه وجود أمرين عند "الفارابي" : عقل ثان وفلك، وثلاثة أمور عند "ابن سينا" عقل ثان ونفس الفلك وجرمه ... وهكذا حتى العقل

العاشر الفعال الذى يلزم عنه فلك القمر، ومنها تخرج المادة القابلة للكون والفساد^(١٦).

وقد اعترض الغزالي على هذا المبدأ بأنه يستحيل كون العالم فعلا لله، لأنهم قالوا لا يصدر عن الواحد إلا شيء واحد، والمبدأ واحد من كل وجه، والعالم مركب فلا يتصور أن يكون فعلا لله^(١٧).

وقد علل الفارابي ذلك بأن الكثرة لا تخرج مباشرة عن الله وإنما بتعدد الوسائط، إلا أن الغزالي يعتقد أنه يلزم عن هذا التعدد للوسائط، ومن قولهم أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ألا يكون شيئا مركبا بل تكون الموجودات كلها آحادا، وكل واحد معلول لواحد وعلة لواحد، وليس الأمر كذلك إذ عندهم الجسم مركب من الهولى والصورة، وكذلك الفلك له نفس وجسم فمن أين صدر المركب؟ فإما يبطل قولهم لا يصدر عن الواحد إلا واحد، وإما يلتقى واحد بمركب^(١٨).

وهنا يقدم الفارابي حله المعروف عن الطبيعة الثنائية للمعلول الأول حيث يعقل الأول، ويعقل ذاته فيصدر عن ذلك عقل ثان، وفلك ... إلخ.

ولكن الغزالي يرى أن طريقة الصدور هذه تحكمات وظلمات لو حكاها الإنسان عن منام رآه لاستدل بها على سوء مزاجه، وقد اعترض الغزالي عليها من خمسة أوجه:

أولا : إن كان فى ممكن الوجود كثرة لأن إمكانه غير وجوده، ففى واجب الوجود كثرة لأن وجوبه غير وجوده.

ثانيا : لا داعى للوقوف على الاثنيينية أو التثليث، بل يمكن أن يصدر عنه خمسة أشياء لا ثلاثة فقط. فهو يعقل ذاته، ويعقل مبدءا، وهو ممكن، وواجب الوجود بغيره.

ثالثا : عقل المعلول الأول ذات نفسه هل هو عين ذاته أو غيره؟ فإن كان عين ذاته فهو محالا لأن العلم غير المعلوم، وإن كان غيره فليكن كذلك فى المبدء الأول فيلزم فيه كثرة.

رابعا : أن التثنيينية أو التثليث لا يكفى فى المعلوم الأول لتفسير ما ذكره، فجرم السماء الأولى فيه تركيب على ثلاثة أوجه، ثم إن المعلول الثانى "كرة الكواكب الثابتة" من ألف ونيف ومئى كوكب، وهى مختلفة

الشكل والعظم والوضع واللون والتأثير، ولو قيل أنها نوع واحد. لصح أن كل أقسام العالم نوع واحد في الجسمية فيكفيها علة واحدة.

خامسا : ما الفرق بين من يقول أن كون المعلول الأول ممكن الوجود اقتضى وجود جرم الفلك الأقصى منه، وأن عقله نفسه اقتضى وجود نفس الفلك منه، وأن عقله المبدأ الأول اقتضى وجود عقل منه، وبين قائل عن إنسان غائب أنه ممكن، وعقل نفسه، ويعقل صانعه فصدر عنه فلك ... إلخ، وأى مناسبة بين إمكان وجود المعلول الأول، وبين وجود فلك منه وكذلك فيما بقى قولهم^(٦٩).

تلك هي اعتراضات الغزالي على قول الفلاسفة "لا يصدر عن الواحد إلا واحد" وقد ردها أكثر المتكلمين بعده كفخر الدين الرازي في كتابه "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين"^(٧٠)، والشهرستاني في كتابه نهاية الأقدام في علم الكلام^(٧١)، وابن تيمية في كتابه "الرسائل"^(٧٢)، كما ردها شراح التهافت الطوسي^(٧٣)، وخواجه زاده^(٧٤). وإن اختلفت منهجيتهم عن منهجية الغزالي.

ورغم ما قدمه الغزالي من أوجه النقد المختلفة لهذا المبدأ. إلا أن تعليقه لم يصف شيئا جديدا في حل المشكلة وكان أبعد ما يكون عن الموضوعية في نقده إذ يقول: "إنما غرضنا التشويش وقد حصل، على أنا نقول القول صدور اثنين عن واحد هو مكابرة للعقول، ودعوة باطلة لا تعرف بنظر أو بضرورة، وما المانع في أن يقال أن الله عالم قادر يريد يخلق المختلفات والمتجانسات، وقد وردت به الأنبياء المؤيدون بالمعجزات، فيجب قبوله. أما البحث عن كيفية صدور الفعل من الله بالإرادة ففضول وطمع في غير مطمح"^(٧٥).

والغزالي كما نرى لم يقدم حلا لهذه المسألة سوى نظرية "الخلق من عدم"، والقول في الاعتراضات عليها كبير، وأما حث الغزالي على عدم الطمع في حل أصل المشكلة فهو ليس جيدا، ونحن قد ذكرنا أنه في كتبه الخاصة يقول بما ينقد به الفيضيين^(٧٦).

أما الطوسي فقد اختلف منهجه عن الغزالي في تناوله لهذه المسألة، صحيح أنه يتفق مع الغزالي في النقاط الأساسية التي طرحها مثل: المعنى الحقيقي أو المجازي للفعل، والفرق بين الفاعل والعلة والمفعول والمعلول ووجوب كون الفاعل مختارا. لكنه اختلف عن الغزالي في تناوله مسألة "الواحد لا يصدر عنه إلا واحد"

فبينما اعتبرها الغزالي وجها ثالثا من وجوه بيان التلبيس على اصل الفلاسفة، رأى فيها "الطوسي" مطلباً جليلاً^(٧٧). وهو وإن أيد الفلاسفة في بعض أجزاء هذه المسألة، إلا أنه كان تأييدا مشروطا مثل قوله: "إن أردتم بالغير في قولكم (يجب للفاعل مع أثره خصوصية ليست له مع غيره) ما ليس أثره مطلقا أو بالخصوصية خصوصية جزئية معينة فهو مسلم به لكن لا يفيد مطلوبكم"^(٧٨).

أما الخواجة زاده في "تهافته" فقد كان أكثر جرأة من الطوسي في نقده للغزالي، ففي الفصل الخامس المتعلق بكيفية صدور العالم عن المبدأ الأول يورد "الخواجة زاده" جميع الوجوه التي ذكرها الغزالي في الاعتراض على صدور الكثرة عن المبدأ الأول، ثم يرد على الغزالي ويعتبر أن كلامه في اعتباره "أن في واجب الوجود كثرة لأن وجوبه غير وجوده" هو كلام غير موجه، لأن الوجود الذي يدعى كون الوجوب نفسه هو وجوده الخاص المخالف بالحقيقة لسائر الموجودات، ولا تسلم أنه يمكن إثباته مع نفي الوجوب، بل الذي يمكن إثباته مع نفي الوجوب هو الوجود المطلق^(٧٩).

فإذا ما انتقلنا إلى ابن رشد^(٨٠) وجدناه يوافق الغزالي في معظم انتقاداته بقدر ما يتعلق الأمر بالفارابي وابن سينا، ولكنه ينكر على الغزالي اعتباره أن ما يقولانه هو مذهب أرسطو. ورغم ما تميز به نقد ابن رشد من موضوعية، إلا أنه حين تناول نظرية الفيض بالنقد كان متسلحا بأسلحة أرسطية، وعلى سبيل المثال فحين تناول مبدأ "أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد" الذي قال به الفارابي نراه يوافق على المبدأ على أساس أنه متفق عليه بين القدماء "يقصد أرسطو"، ولكنه فسره بمعنى أن الأشياء كلها تؤم غاية واحدة كالنظام في العسكر أو رئيس المدينة، فإن فعله الواحد أو أوامره يتكرر على قواد جيشه أو مديري مدنه، وهكذا فعل الفاعل الواحد عند أرسطو، فهو فاعل مطلق، وليس كالفاعل في الشاهد. إذ الأخير فاعل مقيد، والفاعل المطلق ليس يصدر عنه إلا فعل مطلق، والفعل المطلق لا يختص بمفعول دون مفعول. فهناك موجودا واحدا تفيض منه قوة واحدة بها توجد جميع الموجودات^(٨١).

كذلك يذهب ابن رشد إلى أن قولهم بأن الفاعل الأول لا يصدر عنه إلا واحد يناقض قولهم أن الذي صدر عن الواحد الأول شيء فيه كثرة، لأنه يلزم أن

يصدر عن الواحد واحد - إلا أن يقولوا أن الكثرة التي في المعلول الأول كل واحد منها أول - بيد أن هذا لابد أن يؤدي بهم إلى القول بأن الأوائل كثيرة.

ويصف ابن رشد هذه الأشياء بالخرافات ويقول: كيف خفيت هذه الأشياء على الفارابي وابن سينا؟ ويعتبر أقاويلهم أضعف من أقاويل المتكلمين ولا تجدى على أصول الفلاسفة، كما لا تبلغ مرتبة الإقناع الخطابى فضلا عن الجدلى^(٨١). والموقف الصحيح هو أن يقال بأن المعلول الأول فيه كثرة ولا بد أن يكون من هذه الكثرة واحد، فوحدانيته اقتضت أن ترجع الكثرة إلى الواحد، وتلك الوحدانية التي صارت بها الكثرة واحدا تعد معنى بسيطا صدرت عن واحد بسيط. وبذلك تصبح القضية "الواحد لا يصدر عنه إلا واحد" صادقة، وكذلك القضية الواحد يصدر عنه كثرة صادقة أيضا^(٨٢).

وهكذا يفسر ابن رشد العلاقة بين الواحد والكثير أو فكرة صدور المبادئ بعضها عن بعض تفسيراً لا يستند إلى نظرية الفيض، وإنما تقوم على أساس أن هذه المبادئ لها من المبدأ الأول مقامات معلومة لا يتم لها وجود إلا بذلك المقام منه. وهذا الارتباط بين هذه المبادئ هو الذى يوجب كونها معلولة بعضها من بعض وجميعها من المبدأ الأول، وأنه لا يفهم من الفاعل والمفعول، والخالق والمخلوق إلا هذا المعنى وكذلك ارتباط كل موجود بالواحد^(٨٣). فابن رشد هنا يستند إلى مبدأ أرسطو في اعتبار قوة التحريك من الله كمعشوق، فيجيز صدور الكثرة من الواحد على أساس مذهب أرسطو المعروف في العلة الغائية^(٨٤).

أما "أبو البركات البغدادى" فبقدر ما وافق الفلاسفة - "الفارابى وابن سينا" في اعتبار أن الواحد هو مبدأ وغاية كل شيء، وأن وجوده يقتضى مع أنه مريد قدم المعلول الأول بالزمان، وبقدر ما يقبل الترتيب الذى وضعه للأفلاك والعقول والنفوس (وهو يعتبر العقول الفلكية ملائكة)، إلا أنه يعتبر ذلك أقل مما وصفوه في الواقع. كما أن نقده لهم يفتح حلاً جديداً لمشكلة علاقة الله بالعالم. وهو يرى أن القضية القائلة: "لا يصدر عن الواحد إلا واحد" قضية صادقة، ولكنها لا تنتج ما أنتجوه. فإذا أوجبوا للمعلول الأول صدور شيئين أو ثلاثة أشياء بحسب اعتبارات متصورة معقولة، فلم لا يحصل ذلك لله نفسه؟ فيقال بدلاً من القول أن المعقول الأول بما يحتل من الأول يصدر عنه كذا .. إلخ، يقال أن الأول بما يعقل ذاته عقلاً أولياً بوحدانيته وبذاته يصدر عنه عقل أو فلك. فإذا أوجده عرفه وعقله موجوداً كان

بما يعقله يصدر عنه آخر غيره. وهكذا يعقل فيوجد، ويوجد فيعقل. وتكون مخلوقاته عنده دواعي مخلوقاته، فيوجد الثاني لأجل أول وثالث لأجل ثان .. وهكذا^(٨٥). كما جاء في خبر الخليفة أنه خلق آدم أولاً، وخلق منه ولأجله حواء، ومنهما ولأجلهما ولداً. لست أقول أن الرأي هذا، لكن هذا في القبل والبعد العلى، لا في الزمان حتى لا يخرج عن قولهم أصلاً^(٨٦).

والبغدادى يحاول هنا أن يتلمس وجوه الحل الصحيحة حتى لا يتناقض مذهب الصدور الإسلامى مع أصوله التى هى صحيحة فى ذاتها ولكن الخطأ وقع من تطبيقها.

ويتساءل فى محاولة لحل هذا الإشكال "لم لا يقال أنه تعالى جاد فأوجد فلم يقتصر إيجاداً على موجود واحد، بل أوجد بذاته عن ذاته بغير سبب ثان موجوداً أولاً، ثم بجريته ولأجله - إما من جهة تصوره له وإما من جهة إيجاد - موجوداً آخر، وذلك الموجود الأول كذلك أيضاً تصدر عنه أشياء بحسب ما يتصور ويشاء من تصوره، فأنه تعالى يخلق الموجودات فتوجد عنه، وعما عنه، والذى عنه منه لأجله، ومنه لأجل ما عنه .. فيخلق شئ لأجل شئ فتكون الموجودات عن الموجودات كنار جزئية عن نار. وتكون عن العلل الأولى كالنار الكلية عن الموجود، ولا يلزم ذلك النسق فيكون من أفعال الله تعالى القديم الذى هو أول الخلق، ومنها الحديث المحدث فى الجزئيات المتجددة مثل إنزال الغيث وتحريك الرياح .. فيكون الله تعالى بحسب ما وجب من مبدأيته الأولى وقدرته وحكمته أراد الخلق بأسره على طريق الجملة لا يجاد كل ممكن الوجود، ثم على طريق التفصيل لإخراج كل ممكن فى التصور والتقدير إلى الفعل، فيكون فى تقديره وتوقيته أزلياً وزمناً. الزمنى لأجل الزمنى، والمتقدم لأجل المتأخر، والمتأخر لأجل المتقدم، والشخص لأجل النوع من جهة دوام البقاء، والنوع لأجل الشخص من جهة الحصول فى الوجود، فتصدر من الموجودات أشياء يكون الله تعالى فاعلها بذاته ويكون صدورها عنه ومنه بذاته .. ويلزم فى ذلك ما لزم من أن الواحد بذاته لا يصدر عنه إلا واحد، فهذه أشياء كثيرة صدرت عن واحد بأسباب كثيرة مقتضية كما اقتضى عند أصحاب أرسطو أن يصدر عن الواحد الذى هو المعلول الأول بحسب التصورات الكثيرة أشياء كثيرة^(٨٧).

ونلاحظ من خلال هذا النص أن أبو البركات البغدادي ينقد أصحاب مذهب الصدور، ويؤكد حلاً لإشكال الصدور على القول بالخلق الإجمالي الإمكانى، ثم الخلق التفصيلي العقلي. وكأنه قصد به فعل الخلق الأول الذي تُخلق فيه الأشياء جملة في العقل والعلم الإلهي، ثم يفصل هذا الفعل بعد ذلك تدريجياً مع فعل الخلق المستمر. وبذلك يؤكد البغدادي حرية الله المطلقة في الخلق ودوام هذا الفعل، ويرفض الحتمية والضرورة المسيطرة على الأشياء والتي تتجلى في فعل الصدور عند الفارابي وابن سينا عن طريق نظرية الخلق المتعدد المراحل.

ولكى يبرهن أبو البركات على خطأ قول الفارابي وابن سينا بجوهرية الوسائط الموجودة بين الواحد الأول وبين سائر الموجودات، أعطى مثال الشمس التي تنعكس أشعتها على مرآة فتضيؤها، ثم تنعكس بعض الأشعة من المرآة على حائط فتضيؤه أيضاً، وتقع بعض الأشعة الأخرى على حائط آخر فتضيؤه وهكذا إلى داخل النوافذ والكهوف. ومن المعلوم أن الضوء كله صدر عن الشمس. فلا يجب أن تقول أن الضوء صدر عن المرآة، أو الحائط لأن الشعاع في الأصل من الشمس ثم انعكس على هذه الأشياء فظهر لنا.

وهكذا أثبت "البغدادي" أن الله هو العلة الأولى الجامعة وهو الذي يخلق باستمرار ودون توقف وفي جميع الاتجاهات وليس فقط على البعد الطولي التنازلي كما هو الحال في صدور الكثرة عن الواحد في نظرية الفيض، بل هو متعدد الاتجاهات طولياً وعرضياً وأفقياً ورأسياً.. إلخ.

ومن خصائص هذا الخلق أنه إرادي وليس ضرورياً كما يصدر الضوء عن الشمس أو الحرارة من النار، بل هو صادر عن إرادة وقدرة مطلقتين لهما معرفة وعلم بكل ما تفعل وبجزئيات ما تفعل. فأنه خالقاً بالذات وليس بالطبع كما يرى الفارابي وابن سينا^(٨٨) (وقد أثبتنا تجنى المتكلمين عليهما في هذه النقطة بالذات).

ونود أن نشير إلى أن هذه النظرية قد تعرضت للنقد من جانب كثير من الباحثين والفلاسفة المحدثين^(٨٩) ورغم أن أكثرهم لم يخرج في نقده عن فحوى ما ورد في نقد القدماء من متكلمين وفلاسفة، إلا أنه كانت هناك محاولات جديدة في تناولها لهذا النقد.

فالدكتور "عاطف العراقي" على سبيل المثال يعرض نقده من وجهة نظر عقلية ويتساءل ما المبرر العقلي الذي دفع الفارابي إلى القول بأن "الواحد لا يصدر

عنه إلا واحد" في الوقت الذي يخلع فيه صفات غاية في السمو على ذاته تعالى؟!
فالفارابي الذي كان حريصاً على نفي المماثلة بين الله من جهة، والموجودات من
جهة أخرى - خاصة في تناوله صفات العقل والعشق وغيرها - نجده مصراً على هذه
القضية الخاصة برأيه في الفيض أو الصدور، فإذا فرضنا جدلاً أن الموجودات -
ماعدا الله - يمكن أن يصدر عن كل موجود منها موجود واحد فقط، فلا يمكننا أن
نطبق هذا الكلام على الله تعالى نظراً لأن صفاته (عالم الغائب) تختلف اختلافاً
رئيسياً عن صفاتنا (عالم الشاهد)^(١٠).

كذلك يشير د. عاطف إلى نقد آخر لم يتناوله أحد من قبل وهو خاص
بأنسياق الفارابي وراء فكرة الأفضل والأشرف في بيانه لمراتب الموجودات وهي
فكرة لا تقوم على جذور عقلية واضحة^(١١).

أما نقد الدكتور "حسام الألوسي" فقد تميز بالموضوعية حيث أشار إلى ما
حققته النظرية من جوانب إيجابية، كما أشار إلى جوانب القصور أو السلبية فيها.
فمن أهم جوانبها الإيجابية: أنها تعتبر انتصاراً للحتمية والسببية والخط
العلمي، على عكس ما تمثله المدارس الكلامية ومدارس أخرى من أن العلل
الطبيعية غير فاعلة، وإنكار السببية الطبيعية كالأشاعرة مثلاً.

كما أنها انتقدت حلول المدرسة المادية الميكانيكية مما أبان قصورها في
تفسير ظهور الأنواع الجديدة أو تفسير المعرفة مما دفع الماديون لحلها على أسس
جديدة ظهرت مع المادية الديالكتيكية والفلسفات المادية الأخرى.

أما بالنسبة لجوانب القصور والسلبية فيها فقد ذكر الكثير منها، والذي سائر
في أكثره القدماء - وقد تخيرنا اثنين منها لم يردا في ثنايا تناولنا لنقد النظرية عند
القدماء وهما:

١- أن الحل الفيضي يقوم أساساً على بداية مغلوطة. أعنى وصفهم أن العالم ممكن،
وأن وجوده ليس ضرورياً، وأنه صادر عن علة غير مادية، وقد وضحت هذه
الصعوبة في تفسيرهم ظهور الموجودات المادية (أجسام الأفلاك والكواكب من
جهة، وموجودات العالم الأرضي من جهة أخرى). فقد جعلوا كل فلك وكوكب
يصدر عن طبيعة الإمكان في العقول من تعللها لهذا الإمكان، وقد نسوا أن هذا
الإمكان أمر عديم وفرض ذهني، لأن العقول دائماً واجبه بغيرها لقدمها بالزمان
وعدم انفكاكها عن الله ولو لحظة واحدة. فمتى كانت ممكنة؟ ثم أنهم أجلوا

ظهور الكائنات الأرضية إلى العقل العاشر وكأنهم بذلك يحسبون أن خصومهم ينسون، وفجأة، ومع العقل العاشر، وهو ليس مادياً على الإطلاق تخرج - بحسب قولهم - الهيولى أو المادة العامة لجميع ما فى عالمنا من أشياء، وكذلك تصدر بذور الأشياء بمعنى طبائعها ونفوسها وخصائصها التى تميز بعضها عن بعض، فكأنه صدر جسم عن جسم فى الوقت الذى يحتمون فيه صدور جسم عن غير جسم أو عن صورة مفارقة. فهذا هو أساس المشكلة. كيف يصدر جسم عن لا جسم؟ ولا دليل لهم على ذلك سوى إرجاعهم كل شىء لفاعل غير مادى تحت تأثيرات كلامية كما لاحظ ذلك ابن رشد وغيره^(١٢).

٢- أن تبريرهم للشر غير مقنع. فتناقض القوة إذا كانت بطبيعتها مما ينفذ، وتناقض وجود الأشياء حتى تصل إلى الهيولى لا يقنع أحد خاصة مع الله صاحب القدرة المطلقة، أما قولهم عن كوارث الطبيعة أنها شر عارض اقتضاه خير العالم الكلى هو مصادره على المطلوب. فنتيجة لربطه بالله يرون أن أساس طبيعته أنه خير، وهو يعبر عن نظرة تفاؤلية لا تعكسها الأشياء الطبيعية إذا نظرنا إليها نظرة محايدة، كما أنها تعبر عن نظرة تبريرية لخدمة النظام العبودى الطبقي ولتبرير الشرور البشرية. وإذا كان هذا التبرير صادقاً بالنسبة للشرور البشرية وأيضاً الطبيعية، فقد استطاع الإنسان أن يفهم قوانين الأشياء وأصبح أكثر قدرة على التكيف معها أو تكييفها معه، كما حاول أن يخلق ظروفًا أكثر إنسانية وأقل شروراً. إذن فبالإمكان خير مما كان وفى استطاعة الإنسان تبرير الشر بدلا من الانصياع لرأيهم بعدم إمكان تبديل شرور هذه الدنيا، وأنها نتيجة لخطيئة كَوْن أنفسنا فى أجسام^(١٣).

وأخيراً فإننا من حقنا أن نقول أن المدرسة الفيضية قدمت محاولة جادة لحل الصعوبات الأساسية لحلول المدارس السابقة والثنائيات الكبرى (أفلاطون أرسطو - والأديان) إلا أننا نرى أن هذه المحاولة لم تكن ناجحة تماماً وقد ظهر ذلك من أوجه النقد الكثيرة التى تعرضت لها.

خامساً: الفارابي بين قدم العالم وحدوثه

مما سبق يتضح لنا كيف أن الفارابي قد ارتضى لنفسه القول بالفيض ليبين لنا كيف وجد العالم، وكيف خرجت الكثرة من الواحد البسيط. ونود الآن أن نبين رأيه فيما يتعلق بمشكلة أصل العالم وتحديد طبيعته، وكيف يمكن عبر الهاوية السحيقة بين الوجود والعدم حينما يتصل واجب الوجود بممكن الوجود. فقد كان ذلك مثار جدل وخلاف عظيم بين الفلاسفة من جهة والمتكلمين من جهة أخرى. ويعتبر الفارابي من أوائل الفلاسفة الذين تناولوا هذه المشكلة بالبحث والدراسة بعد أن تشعبت حولها الآراء وانتشر الجدل، فنحن لا نجد عند "الكندي" ما يدل على إدراكه لعمق المشكلة والآراء والحلول الأخرى المطروحة في الساحة الفلسفية بعده وقبله، كما نجد لو تعاملنا مع الفارابي وابن سينا. مثل موقف المتكلمين وتشعب أقوالهم في العلاقة بين الله والعالم، وبين زمن العالم والأزلية التي لله، ومثل مناقشتهم لدليل العلة التامة، واستحالة الترجيح بلا مرجح وهل بين الله والعالم زمان؟؟ كذلك لا نجد الحل الفيضي الذي ارتضاه الفارابي والقائل بالقدم بالزمان والحدوث بالذات وكل ما يحيط به من أدلة وردود، كما لا نجد الحل الذي ارتضاه أفلاطون، والرازي الطبيب ومن يقول بقدم الهیولی وبالصنع فقط.. إلى غير ذلك من الآراء التي كانت منتشرة في الساحة الإسلامية^(١٤).

ورغم أن نظرية الفيض قد قادت الفارابي إلى القول بالقدم بالزمان والحدوث بالذات، إلا أننا وجدنا الفارابي في كتبه ورسائله يقف حائراً أمام قضية حدوث العالم أو قدمه، فقد تردد في بعض الأحيان في ترجيح أحد الأمرين على الآخر، بل إنه قد ذهب إلى تأويل آراء من يقول بالقدم "كأفلاطون وأرسطو" في محاولة منه للجمع بين رأييهما واعتبار أنهما يقولان بحدوث العالم إيماناً منه بأن ذلك يتفق مع أصول عقيدته الإسلامية. مما حدا ببعض الباحثين المحدثين إلى اعتبار أن الفارابي يقول أيضاً بحدوث العالم إستناداً إلى هذه المحاولة^(١٥).

ويتساءل "لويس غرديه" ماذا جرى لهؤلاء الفلاسفة ذوي المستوى الرفيع مثل الفارابي، وابن سينا، وابن رشد وغيرهم حتى أخفقوا في مواضع من الفكر

الفلسفى كمشكلة الخلق وحرية الله فى عملية الخلق، ولقد اتسمت تصريحاتهم بشىء من الاضطراب ناتج من أن اجتهادهم لم يكن فى فهم العقائد والدفاع عنها، بل كان اجتهاداً فى التوفيق يأخذ من هذا ويترك من ذاك، كانوا يجتهدون فى التوفيق بين فلسفتهم وبين القرآن اجتهاداً يشبه إلى حد ما اهتمامهم بأن يجمعوا فى مسلك واحد أفلاطونية الفكر اليونانى وأرسطية، فأكسبهم هذا الاجتهاد مفهوم إله لم يكن علة غائية ومحركة فقط، بل علة فاعلة للعالم^(١٦).

حقاً لقد وقف الفارابى أمام مسألة قدم العالم أو حدوثه متردداً حائراً، ورغم أنه لم يصرح بالقول بالقدم إلا أن واقع مذهبه يقول بالقدم^(١٧). خاصة وأنه قد أثبت قدم المادة الأولى الفائضة عن واهب الصور، إلا أنه لما وجد أن ذلك قد يتعارض مع مبادئ عقيدته حاول عن طريق سلسلة الوسائط إثبات الخلق، وهكذا ورغم أنه يقول بقدم مادة العالم إلا أنه لم ينكر الخلق ولم ينكر وجود الله، فذهب إلى "أن العالم محدث بالذات قديم بالزمان"، وما كان ليصل إلى هذه النتيجة التى رأى أنها لا تتعارض مع نزعة الإسلاميه، وهى فى نفس الوقت تبعد عن شبح القدم ذاتا وزمانا كما هو الحالى عند أرسطو لولا أنه اعتمد على بعض المقولات التى استعارها من فلسفته الطبيعى والإلهية ليقم عليها دعائم هذه النتيجة. فما هى هذه المقولات؟ وكيف أثبت عن طريقها قدم العالم؟ وهل وجدت قبولاً من أصحاب نظرية الخلق من عدم، أو ممن يقولون بقدم العالم دون الاعتماد على نظرية الفيض؟؟ هذا ما سنوضحه الآن.

إن بحث مسألة قدم العالم أو حدوثه عند الفارابى تعنى الإحاطة بفلسفته من مختلف جوانبها. ذلك لأن قضية وجود العالم أساساً هى قضية فلسفية تشمل قضية العلاقة بين الوجود والماهية من ناحية، والعلاقة بين الوجود وكل من الحركة والمكان والزمان من ناحية أخرى، كما ترتبط بالوجود الميتافيزيقى والطبيعى فضلاً عن ارتباطها بالوجود الواجب والممكن. وهكذا ترتبط هذه المسألة بمقولات العلم الطبيعى والعلم الإلهى عنده، ولما كان من الصعوبة بمكان فصل مقولات العلم الطبيعى عن العلم الإلهى فى هذه المسألة بالذات، ونظراً لتداخل الجانبين فإننا سنتناول هذه المقولات من خلال الرجوع إلى مصدريها وهما العالم الميتافيزيقى والعالم الطبيعى. ولنبدأ بالمادة والصورة عنده:

يصرح الفارابي مرارا "بأن الهيولى والصورة صادرتان عن العالم العلوى وليستا قديمتين بالذات فيقول "واشتراك الأجرام السماوية فى معنى واحد وهو الحركة الصادرة عنها يصير سبب اشتراك المواد الأربع فى مادة واحدة. واختلاف حركاتها يصير سببا فى اختلاف الصور الأربع وتغيرها من حال إلى حال يصير سبب تغير المواد الأربع وكون ما يتكون منها وفساد ما يفسد منها"^(٩٨).

فالمادة الواحدة التى تشترك فيها العناصر الأربعة التى هى (الهواء والماء والتراب والنار) هى الهيولى المطلقة أو المادة الأولى، أى الحامل الذى هو غير معين بصفة ما وليس حاصلًا على أية صورة من صور الأجسام الطبيعية، ولكنه قابل لحمل جميع الصور. والأجسام الطبيعية كما مر بنا عند الفارابي فتنحل إلى العناصر الأربعة، وكل واحد من هذه ينحل إلى هيولى أولى وصورة، أما الصور الأربع فهى (صوره المائية والترابية والهوائية والنارية)، وما الكون إلا هذه العناصر مجتمعة وانتقالها إلى كما لها. مثل البذرة تصير شجرة، وأما انحلالها فهو فساد الشئ. غير أن الصور ليست كلها صور جسمية فهناك صور مفارقة للمادة لا تتصل بها مطلقا. "ولا تزال هكذا إلى أن تنتهى إلى صور لا يمكن أن تكون الموجودات المتحصلة بتلك الصور مواد لصور آخر. فتكون صور تلك الموجودات صوراً لكل صورة تقدمت قبلها وهذه الأخيرة أشرف الموجودات الممكنة"^(٩٩).

والصورة المادية نفسها أقدم من وجود المادة الجسمية يمنحها "واهب الصور فيتم الوجود. وبهذا يفرق الفارابي عن أرسطو ويفصل نفسه عنه فصلا قويا. فبينما يقول أرسطو بالمادة والصورة ليفسر التغير فى عالم قديم أزلى. إذ بالفارابي يستخدم المادة والصورة ليفسر الخلق الذى جاء به القرآن^(١٠٠). وما الوجود إلا اتصال المادة بصورتها والعدم انفصالها عنه، والصور موجودة أزلا فى العقل الفعال الذى يعطيها فيتحقق الكون ويسلبها فيحدث الفساد. فالله عنده صور ما يريد إيجادها لأنه لا يوجد شيئا جزافا وعلى غير قصد، فالأشياء بعد أن كانت فى علم الله صوراً عامة أى ماهيات فقط، تتحول إلى هويات وتصبح حقائق فعلية. وهذا التحول إنما هو من جانب الله^(١٠١).

وهكذا يعتبر الفارابي أن المادة قديمة بالزمان بينما هى محدثة بالذات، لأنه يرى أنها تفيض بلا زمان عن العقل العاشر وتأثير الأفلاك العليا. والقول بحدوث الهيولى وإبداعها لا يبقى مجالا للشك فى صحة اعتقاد الفارابي بحدوث العالم ذاتيا.

إذ أن أحد أدلة أرسطو لإثبات قدم العالم هو دليل قدم الهیولی على أساس استحالة الخلق من عدم محض.^(١٠٣) وبذلك خرج الفارابی من غموض المادة الأرسطية إلى هیولی وعناصر أزلية يشكلها ويصورها العقل الفعال على مقتضى الحكمة الإلهية.

كذلك يربط الفارابی بين قدم العالم وبين قدم الحركة والزمان. ذلك لأن الزمان عنده هو مقياس حركة الفلك، فإذا لم يكن العالم لم يكن الزمان ولا الحركة والعكس صحيح. فالذين جعلوا العالم حادثاً أثبتوا حدوث الزمان والحركة وجعلوهما مبتدأين كما هو الحال عند الكندي والمتكلمين^(١٠٣)، والذين اعتبروا العالم قديماً بالزمان جعلوها قديمين كما هو الحال عند الفيضيين (من أمثال الفارابی وابن سينا) وهؤلاء جميعاً يتبعون أرسطو الذى عرف الزمان بأنه "مقياس الحركة حسب المتقدم أو المتأخر، أو هو مقياس حركة الفلك المحيط".

يقول الفارابی "وللزمان بدء وبدؤه هو الأول المحض - أى الله - وبدء الشئ غير الشئ .. - وكل العالم إنما هو مركب فى الحقيقة من بسيطين وهى المادة والصورة .. فكونه كان دفعة بلا زمان وكذلك فساد بلا زمان .. وأجزاء العالم متكونة فاسدة فى زمان والله تعالى الذى هو الواحد الحق مبدع الكل لا كون له ولا فساد"^(١٠٤) والفارابی يميز هنا بين كون العالم وفساده ككل أى وجوده وعدمه جملة، وبين تكوّن وفساد أجزائه، فإذا كان الكون هو تركيب أو شبيه به، والفساد انحلال أو شبيه به. فإن أقل ما يقع عليه التركيب والانحلال شيئان، لأن الشئ الواحد لا تركيب فيه ولا انحلال ولا يجوز ذلك إلا فى زمان. ومن هنا نفهم لماذا يكون الله الواحد البسيط الحق لا كوّن له ولا فساد.

أما قوله "وللزمان بدء وبدؤه هو الأول" فهو نفى لأن يكون للزمان ابتداء وذلك بأن يكون الله وحده وليس معه عالم ولا زمان، ثم بعد مضى آماذ أوجد الله العالم فابتدأ معه الزمان الذى هو عدد أو مقياس حركة الفلك المحيط بالعالم أو ما شابه، لأن سبق الله للعالم بالزمان يلزم أن يكون الله معطلا عن الفعل والإيجاد، ثم فعل بعد أن ظل غير فاعل. وهذا يخالف دليل العلة التامة عنده.

فالزمان عند الفارابی أزلى أزلية الله طالما أن ابتداءه هو الله، والله لا بداية له^(١٠٥). فإذا كان قد قال بالإبداع بالنسبة للأزلية فى إطار مذهبه القائم على الفيض كما سبق وأشرنا فإننا نجده فى مسألة الأبدية^(١٠٦) يتعاطف مع رأى أفلاطون وتبنى رأيه الأسطورى الذى يقول به وحاول الدفاع من خلاله إلى حد ما عن

أبدية العالم. فقال بأنها ليست كأبدية النموذج، التي هي ممتنعة على الكائن الحادث، ثم قال بعد ذلك أن خيرية الصانع تأبى عليه أن يعدم أحسن ما صنع. إذ يقول في الجمع بين رأيي الحكيمين "كان العالم في الأصل مادة رخوة أى غير متعينة، ولكنها قابلة للتعيين .. ثم فكر الصانع في أن يجعل العالم أبدياً، لا كأبدية النموذج فإنها ممتنعة على الكائن الحادث فعنى يصنع صورة متحركة للأبدية الثابتة. فكان الزمان يتقدم على حسب قانون الأعداد، وكانت الأيام والليالي والشهور والفصول ولم تكن من قبل. ورأى الصانع أن خير مقياس للزمان حركات الكواكب فأخذ ناراً وصنع الشمس والقمر والكواكب الأخرى مشتعلة مستديرة، وجعل لكل منها نفساً تحركه وتدبره، ولما كان مبدأ التدبير إلهياً بالضرورة فقد صنع هذه النفوس بما تخلف بين يديه من صنع النفس العالية، أى أنه جعل تركيبها أقل دقة من تركيب هذه، فكانت أدنى منها مرتبة، ولكنها إلهية مثلها عاقلة خالدة، يأتيا الخلود لا من طيب عنصرها بل من خيرية الصانع يأبى عليه أن يعدم أحسن ما صنع" (١٠٦).

فإذا كان الفارابي قد ارتضى جوهر الرأى الأرسطى في تعريف الزمان وتعلقه بالحركة على أنه عدد لها، فإنه بالتالى قد سلم بأنه لا بداية لها ولا نهاية، "ولا يجوز أن يكون للحركة ابتداء زمانى ولا آخر زمانى" (١٠٧). فالزمان إذا كان عنده كم متصل، وأنه شيء متجدد منقضى غير قار، كما أنه يطابق الحركة المستديرة الدائمة إذ عليها يتوقف الزمان في وجوده، فإن هذا الارتباط بين الزمان والحركة المستديرة الدائمة عنده قد أداه إلى القول بأن كلاً من الزمان والحركة حادث، ولكن حدوثهما هو حدوث إبداع، لا حدوث زمان، أى أن محدثهما يتقدمهما بالذات لا بالزمان، وإذا كان الزمان يلحقه اللاتناهى هى بمعنى أنه وهو مقدار الحركة لا أول له ولا آخر، فإن الحركة التى هى مقداره يجب أن لا يكون لها أول ولا آخر.

ولما كان الزمان والحركة لا وجود لهما إلا فى الجسم - لأن الزمان هو زمان الجسم أى مدة وجوده، والحركة هى حركة الجسم وليس لها وجود مستقل - فالحركة إذن لا تكون إلا لما له زمان. وعلى هذا فلا بد أن تكون الحركة موجودة إذا وجد الجسم. إذن فالجسم أو العالم والحركة والزمان موجودة معاً لا يسبق أحدهما الآخر حيث يقول: "أن العالم محدث لا على أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق العالم، بل على أن العالم وجوده بعد وجوده (الله) بالذات" (١٠٨).

وهكذا يقول الفارابي بحدوث العالم ولكنه حدوث من نوع خاص لا يدخل فيه عنصر الزمان، وإنما هو عبارة عن إبداع حدث دفعة واحدة بلا زمان، وعن حركته حدث الزمان. فالعالم قديم بالزمان حادث بالذات. والإبداع لا يخضع للتجزئة ابتداءً.

ويرى د. جعفر آل ياسين أنه لا تناقض بين ما وصل إليه الفارابي من تلك الدفعة اللازمانيّة، وبين قول عن إيجاد يتبعض في الزمان سواء كان تبعضه في لحظات، أو في ستة أيام فهو لاحق وليس سابقاً أو معادلاً لذلك الإيجاد أو الإبداع في غير زمان. فالحديث عن حدث عما صورته الإرادة الإلهية لا عن الإرادة ذاتها، لأن بدء الشيء غير الشيء وهذا هو الفاصل بين الموقفين. فليس بينهما تناقض أو مفارقة. فإذا كان الفارابي قد تمسك بالفكرة كدلالة لا زمان لها، فإن الكتب السماوية قد حكمت بعض مراحلها لنا ولا فرق بين القولين^(١٠٩).

ويعلل قوله هذا بأن الفارابي وغيره من أصحاب هذا الرأي قد اتخذوا موقفاً من أصحاب نظرية الجوهر الفرد تحسباً لما ستؤدي إليه من القول بالحدوث الذي أثبتته الفرق الكلامية، وكانت الخطوة الرئيسية في هذا الموقف هو نفى الخلاء، وأن كل مقدار لا يمكن أن ينتهي إلى أن يكون له جزء لا ينقسم لأنه لا يمكن من الأجزاء التي لا جزء لها أن يتألف جسم، وكذلك الحال بالنسبة للحركة والزمان والمقادير والأعداد^(١١٠).

وكذلك الحال في الحركة فإننا ثبت وجود الحركة في الوقت الذي نفترض فيه عدمها. ولذلك فهي قديمة بالزمان وبدايتها هو المحرك الأول (أي الله) وهي محدثة بالذات لا بالزمان لأنه ليس بينها وبين الله زمان لم تكن موجودة فيه^(١١١).

إلا أن فكرة الزمان والحركة لن تفيد بحد ذاتها في إثبات قدم العالم بالزمان إن لم ترتبط بفكرة الإمكان، والقوة والفعل، والعلة التامة، واستحالة الترجيح بلا مرجح، ولذلك شرع الفارابي في بحث تلك الأمور بما يدعم فكرته عن قدم العالم.

فإذا كان أصل العالم بالإمكان، وكان تصور هذا الأصل في الذهن مرتبطاً بتصور الواجب الذي لم يسبق بإمكان، فوجود العالم إذن ليس متأخراً بزمان عن وجود الواجب، ولكن لأن الفارابي قبل أن يكون تحقق العالم ووقوعه عن أمر خارج

عن طبيعته - أعنى عن ذلك الواجب الذى لم يسبق بإمكان - فالعالم قديم بالزمان وحادث فى الوقوع. بمعنى أن وقوعه من غيره وليس من ذاته. وفى ذلك يقول الفارابى "الماهية المعلولة لها عن ذاتها أنها ليست، ولها عن غيرها أنها توجد، والأمر الذى عن الذات قبل الأمر الذى ليس عن الذات، فللماهية المعلولة أن لا توجد بالقياس إليها قبل أن توجد فهي محدثة لا بزمان تقدم" (١١٢).

ويؤكد الفارابى أن الحاجة إلى الله هى الإمكان وليس الحدوث بقوله "لما كانت الممكنات واجباً فيها أن تنتهى إلى موجود لا سبب له وإلا كان يلزم إذا وضع طرفان وواسطة وكان موضع الطرف الأخير معلولاً والأول علة أن يكون الأول أيضاً حكمه حكم الواسطة المحتاجة إلى طرف ليس حكمه حكم الواسطة فيما كان يصح وجود ما حكمه حكم الواسطة سواء كانت هذه الوسائط متناهية أو غير متناهية، فوجب أن يكون فى الموجودات موجود لا سبب له وذلك بعد أن توضع العلة والمعلولات موجودة معاً، إذ المعلول لا يصح أن يوجد من دون العلة، وإذا حصل وجوده فإنه إن استغنى بعد وجوده عن العلة صار واجب الوجود بذاته بعد أن كان ممكناً ومحتاجاً إلى العلة. والحدوث لا يفيد وجود المعلول الواجب لذاته، فإن الحدوث أيضاً لعله هذه صفته. وبالجمله فلا تأثير للفاعل أى فى الحدوث أى فى سبق عدم أن يكون مثل هذا الوجود مسبقاً بالعدم، بل هذا له من ذاته، وماله من ذاته فلا سبب له" (١١٣).

إن الحاجة إلى الله هى الإمكان وليس الحدوث، لأنه طالما أن العالم ممكن الوجود بذاته، أى يمكن أن يوجد، ويمكن ألا يوجد فهو ليس بالمستحيل الذى لا يمكن أن يوجد، وهو ليس بالواجب بذاته الذى هو دائماً موجود ووجوده من ذاته لا عن علة. وطالما أن العالم هذا شأنه فلا بد ليصير موجوداً من فاعل أو علة، وبما أن العلة والمعلولات لا تتسلسل إلى ما لا نهاية له فسنصل إلى علة لا علة لها، وهى الواجب الوجود بالذات. ولو تصورنا الله غير مرتبط بالعالم بعد ذلك فإن العالم سيعود عدماً لأنه سيرجع إلى طبيعة الإمكان. ومن هنا ربط الفارابى بين وجود الله ووجود العالم ربطاً محكماً لا يستغنى فيه العالم عن الله أبداً "متى وجد للأول الوجود الذى هو له، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات"، فالعلة الكاملة هى التى تعطى الوجود وتبقى عليه ويسمى هذا عند الفارابى والفلاسفة الفيض إبداعاً (١١٤).

والفاعل الكامل هو الذى لا يتأخر فعله عنه. لأن تأخره يعنى أنه لم يكن تام الشروط وأنه تجددت فيه إرادة أو قدرة وكل ذلك يستحيل على الله تعالى لأنه لا يتغير. ولما كان وجود الممكن وعدمه متساويين (إذ هو يبتعد عن الوجود والعدم بمقدار واحد)، فالكائنات قد خلقت من هذه المادة غير المعلومة (أى من الإمكان). وإذا كانت الكائنات قد خلقت من الإمكان فإننا سنصل إلى نتيجة مفادها أن الكائنات لم تخلق من العدم بل من شىء غير معلوم وهو الإمكان، وعلى ذلك الشىء الموجود قبل أن يخلق كان ممكنا، يعنى فيه إمكانية الخلق والإيجاد ومعنى ذلك أن إمكانية الخلق فى شىء موجودة قبل أن يوجد ذلك الشىء. مثل ذلك أن يصير الماء حارا قد سبقه إمكان أن يصير حارا وإلا لم يقبل أن يصير حارا، ومثل الصوف لا يصير سيفا لأنه ليس فيه إمكان لأن يصير سيفاً^(١١٤).

ولكن الفارابى الذى كان متأثرا بنظرية الفلك القديمة يواجه صعوبة وهى أن الأجرام السماوية تعتبر مقدسة، ولكى يكون الشىء مقدسا ينبغى أن لا يكون فى حالة القوة بأى حال من الأحوال.

وإذا طبقنا هذه القاعدة الأرسطية (وهى أن الشىء فى حالة الفعل أفضل وأقدس من الشىء فى حالة القوة) على الأجرام السماوية لكى تكون مقدسة تمام التقديس يجب ألا يكن خلقن من الإمكان الذى يتقدم هذه الموجودات. فلو قبلنا أنها خلقت من الإمكان الذى هو نوع من القوة فهى قبل هذا الخلق فى حالة من القوة وهذا يجلب لها نقصا فلا تكون مقدسة^(١١٥).

فإذا كانت الأجرام السماوية لم تخلق من الإمكان كما يقول الفارابى فكيف اعتبرت من الممكنات؟؟

يرى الفارابى أن كل شىء ممكن قد خلق من الإمكان وكذلك الأجرام السماوية ممكنات وهن أيضا قد خلقن من الإمكان، ولكن إمكانية الأجرام ما كانت موجودة قبلهن وقبل خلقهن، بل وجدت معهن فى آن واحد. ولذلك يرى الفارابى أن الأجرام السماوية قد خلقن من العدم الصرف ولم تمض عليهن حالة القوة بتاتا. ومن هنا استعمل الفارابى كلمة الإبداع لشرح خلقه الأجسام السماوية من العدم الصرف وبحيث لا تكون فى حالة من القوة. وما الإمكان الذى لهذا العالم العلوى سوى إمكان عقلى متصور فقط، وأن العالم هو بالفعل دائما لأنه واجب الوجود بغيره دائما^(١١٦).

أما موجودات عالم ما تحت فلك القمر فهن قد خلقن من إمكان. غير ان
إمكانيتها كانت قبل خلقهن ولم تكن معهن، لهذا السبب تعتبر هذه الموجودات
ناقصة وقابلة للتغير فى كل آونة، إذ أنها قابلة للكون والفساد والاستحالة بحكم
تكوينها من العناصر الأربعة التى ترجع فى صورتها الأولى إلى الهىولى المطلقة
والصورة الصادرتين عن العقل الفعال وفلك القمر. وبذلك يمكننا فهم كيف صدرت
الموجودات الحادثة عن القديم دون أن يؤدى ذلك إلى جعل القديم حادثا، أو
جعل أى فرد من المحدثات قديما. فالله قديم، وفعله قديم وجنس كل موجود أو
نوع أزالى، ولكن مفرداته أو جزئياته حادثة ولكل منها زمان محدد منه ابتداء وإليه
انتهى، وعليه فإن زيد حادث ولكن النوع الإنسانى قديم، وحديث الأجزاء لا يعنى
حديث الكل وهذا ما انتهى إليه الفارابى وغيره من فلاسفة الإسلام.

وفى ذلك يقول الفارابى "طبيعة الإنسان بما هى تلك الطبيعة غير كائنة ولا
فاسدة بل مبدعة، وهى مستبقاه بأشخاصها الكائنة والفاصلة، وأما أشخاص الإنسان
فإنها كائنة وفاسدة وكذلك طبيعة كل واحدة من العناصر مبدعة غير كائنة ولا فاسدة،
وهى مستبقاه بأشخاصها. وأما طبيعة هذه الأرض فإنها كائنة فاسدة" (١١٨).

ونود أن نضيف أن سبب إبداع الأجرام السماوية ليس فقط لقدسيته، بل
لرفع الزمان وإزالة مفهومه أيضا. لأننا إذا فرضنا خلق الأجرام السماوية من الإمكان
الذى أتى قبلهن، فقد يخطر ببالنا هذا السؤال: ما مدة هذا الزمان الذى وجد فيه
الإمكان قبلهن؟ ومهما قصرت هذه المدة فإنه لابد وأن يمضى زمن قبل الخلق،
وحينئذ يأتى السؤال: وماذا فعل الخالق فى تلك المدة؟؟

وتفاديا لهذا المأزق قال الفارابى بخلق الأجرام السماوية من العدم الصرف
وأنها لم تخلق من شىء موجود قبلها، وتعتبر هذه الأجرام بهذا المعنى أزلية لأن
حالة القوة لم تمر عليها إذ لا يوجد زمان، ولو كانت الأجرام فى حالة القوة أى
الإمكان فى زمن من الأزمان لعاد السؤال وماذا كان يفعل الخالق فى تلك
المدة (١١٨).

ولا شك أن اعتبار الحاجة إلى الله هى الإمكان عند الفارابى تختلف
اختلافا جوهريا عن قول المتكلمين بأن الحاجة إلى الله هى الإحداث، لأن هذا
يعنى أن الله كان وحده ثم أوجد أو أحدث الموجودات بعد أن كانت عدما، وطالما
أنهم لا يقولون بالإمكان والوجوب فإن الحاجة إلى الله تنتهى منذ اللحظة التى يتم

فيها وجود الأشياء كما يحصل بالنسبة للبناء والدار التي يبنوها، فإن البيت قد يبقى مع موت البناء، فقد انقطعت صلة البناء بالبناء أو بالبيت بعد الانتهاء منه^(١١).

والفارابي يرد على بعض المتكلمين وخاصة المعتزلة الذين يرون أن الله سابق لمعلوله سببا زمانيا، وأن العالم متأخر عن الله بالزمان، أي أن هناك مدة لم يكن المعلول فيها موجودا مع علته، وأن الله أخر إحداث العالم منذ الأزل واختار بدلا من ذلك أن يحدثه في زمان لا حق معين لأنه أصلح الأزمنة بنص صريح يقول فيه "أي فاعل شيئا ما يحكم أن فعله ذلك الشيء وفي وقت ما أصلح أو خير أو فعله ذلك الشيء ليس بأصلح فإنما يؤخر فعله ذلك العائق ... فينبغي أن يعلم ما سبب الفساد في ذلك الوقت. وما سبب الصلاح بعد ذلك، فإن لم يكن للفساد سبب فليس أن يكون أولى من أن يكون. فكيف لم يقع؟ ومع ذلك هل ذلك الصانع له قدرة على إزالة الفساد الواقع في فعله في ذلك الوقت أم لا؟ فإن كانت له قدرة فليس وقوعه أولى من أن لا يقع. وليس كونه في وقت من الأوقات ممتنعا على صانعه. فإن لم تكن له قدرة على إزالة ذلك الفساد فسبب الفساد أقوى فليس للصانع في نفسه كفاية تامة في أن يكون ذلك الشيء على الإطلاق له، وله مع ذلك ضد في فعله وعائق عنه. وعلى كل وجه فليس هو إذا كافيا وحده في أن يتم ذلك الفعل، بل هو زوال سبب الفساد وحضور سبب فإنه إن كان بذاته وحدها هو سبب الصلاح، فالصلاح من الفعل كان ينبغي أن يكون غير متأخر في الزمان بل يكونان معا. فلذلك يلزم أن يكون الفاعل متى كان مكتميا في نفسه وحده في أن يحدث عنه الشيء ما لم يتأخر وجود ذلك الشيء عن وجود الفاعل"^(١٢).

ويتساءل الفارابي من خلال النص السابق إذا لم يكن للفساد سبب في ذلك الوقت فلماذا لم يقع الفعل ويتم الإيجاد في ذلك الوقت. وإذا كان الله قادرا على رفع الفساد عن فعله في ذلك الوقت فلم لم يوجد آنذاك، ولم يؤخر إيجاده، وإيجاده في ذلك الوقت لم يعد ممتنعا لزوال الفساد عنه؟ فإذا كان الله غير قادر على إزالة الفساد في ذلك الوقت، والفساد ليس من الله فسبب الفساد أقوى من الله وهذا السبب موجود لذلك دائما فسيمتنع على الله الفعل دائما ليس في ذلك الزمان فقط بل وفي الأزمنة التي تليه فيستحيل الإيجاد إطلاقا. ذلك أنه إذا لم يكن عائقا له يمنع من الفعل فإن الفعل والوجود هو أفضل من عدم الفعل والوجود

وأدل على القدرة، فكان يلزم أن يكون فاعلا ليس بعد مدة بل منذ الأزل كما هو الحال بالنسبة لله كفاعل^(١٢١).

وهكذا يثبت الفارابي أن الله مريد، وأنه فاعل للعالم منذ الأزل بحيث لا يكون بينه وبين العالم زمان ولم يكتف فيه غير فاعل، ويؤكد ذلك بقوله: "إرادة الله قبل كون الشيء بالذات وهما يكونان معا لا يتأخر كون الشيء عن إرادة الله في الزمان وإنما في حقيقة الذات. لا شك نقول أراد الله فكان الشيء ولا نقول كان الشيء فأراد الله"^(١٢٢).

ولكنه يرى أن الله أوجد العالم منذ الأزل عن طريق الإبداع، فالعالم قديم بالزمان محدث بالذات، ولما كانت الحاجة إلى الله دائمة نظر الفارابي في طبيعة الموجودات فوجودها ثلاث: إمكان بالذات، ووجوب بالذات، ووجوب بالغير. فجعل الحاجة إلى الله الإمكان لأن طبيعة الإمكان لا ترتفع حاجته إلى موجدته دائما. وربما أن الإمكان أزلي والله كامل الشروط منذ الأزل كذلك، أصبح العالم واجب الوجود بغيره أي أزلي الوجود زمانا محدثا بالذات من حيث أنه استمد ويستمد وجوبه ووجوده من الله، ولا يعنى هذا أن الله فاعل مطبوع، لأن الفاعل المطبوع قد يتأخر فعله عنه ولو لحظة، فالله فاعل مختار رغم أن فعله معه دائما.

ولاشك أن اعتماد الفارابي على دليل العلة التامة، وما يترتب عليه من استحالة الترجيح بلا مرجح. كانت من أقوى الدوافع التي جعلته ينتهي إلى إثبات قدم العالم زمانا وحدوثه ذاتا "فلذلك صار وجود ما يوجد عنه غير متأخر عنه بالزمان أصلا بل إنما يتأخر عنه بسائر أنحاء التأخر"^(١٢٣).

ولنعود الآن إلى السؤال الذي سألناه في بداية بحث هذه المشكلة، وهو هل وجد هذا الحل الفارابي لمشكلة قدم العالم وحدوثه قبولا من أصحاب نظرية الخلق من عدم، أو ممن يقولون بقدم العالم دون الاعتماد على نظرية الفيض؟؟

سادسا : أوجه نقد المتكلمين والفلاسفة لرأى الفارابى فى قدم العالم

كانت مسألة قدم العالم من المسائل الثلاث التى كفر فيها الغزالى الفلاسفة، وما ذلك إلا لأنه كان يعتقد وغيره من المتكلمين بالخلق من العدم وحدوث العالم ذاتا وزمانا، وقد تابعه بعض الشراح والمحققين كالطوسى وخواجه زاده، إلا أن اعتراضاتهم قد اشتملت على براهين جديدة وأمثلة لم يسبق أن قال بها الغزالى فى هجومه على الفلاسفة.

وقد اعترضوا على أدلة الفلاسفة التى استندوا إليها فى إثبات قدم العالم

وهى:

أولا : دليل العلة القديمة:

يستحيل صدور حادث من قديم، لأننا إذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلا فإنما لم يكن للوجود مرجح، بل كان وجود العالم ممكنا إمكانا صرفا. فإذا حدث بعد ذلك لم يخل: إما أن يتجدد مرجح أو لم يتجدد، فإن لم يتجدد مرجح بقى العالم على الإمكان الصرف كما كان قبل ذلك، وإن تجدد مرجح فمن محدث ذلك المرجح؟ ولم حدث الآن ولم يحدث من قبل؟^(١٢٤).

وقد اعترض الغزالى على هذا الدليل من وجهين، وهويرى أنه من الممكن صدور حادث عن قديم دون أن يكون فى هذا طعن فى قدرة البارى، أو أن يكون البارى محلاً للحوادث.

أما الوجه الأول من الاعتراض فيلخص فى ذهاب الغزالى إلى أن صدور الحادث عن القديم ليس مستحيلا ولا يفترض تجدد مرجح، كما أنه لا يفترض فى البارى قدرة بعدعجز، ولا تجدد غرض لم يكن..... إلخ، إذا ما الذى يمنع أن يكون العالم قد حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه، وأن يستمر العدم إلى الغاية التى استمر إليها، وأن يتبدىء الوجود من حيث ابتداء، وأن الوجود قبله لم يكن مرادا فلم يحدث لذلك، وأنه فى وقته الذى حدث فيه مراد بالإرادة القديمة فحدث لذلك. ولا يطعن فى هذا كون الأوقات متساوية فى جواز تعلق الإرادة بها... إلخ^(١٢٥).

والخلاصة أن العالم إنما وجد حيث وجد، وعلى الوصف الذى وجد، وفى المكان الذى وجد، وفى الوقت الذى وجد، بالإرادة القديمة^(١٢٦).

لكن الفارابى والفلاسفة يردون عليه بدليل العلة التامة ويقولون يستحيل تأخر وجود العالم عن وجود علته. وهذا الاعتراض يقوم على أساس ما يجب من تلازم وتقابل بين العلة ومعلولها^(١٢٧).

ويرد الغزالى على ذلك بسؤال الفلاسفة هل عرفتم ذلك بضرورة العقل أو بالنظر والاستدلال؟ فإن عرفتموه بالنظر والاستدلال فأين برهانكم عليه، وكيف لم تظهروه، وإن ادعيتم معرفة ذلك ضرورة فكيف لم يشارككم فى معرفته أحد غيركم فخالفوكم... إلخ فليس فى جميع ما ذكرتموه إلا الاستبعاد والتمثيل بعزمنا وإرادتنا وهو فاسد، فلا تضاهى الإرادة القديمة القصد الحادث، وأما الاستبعاد المجرد فلا يكفى من غير برهان^(١٢٨).

فقدم العالم إذن محال لأنه يؤدى إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لإعدادها، ولا حصر لآحادها مع أن لها سدسا وربعا ونصفا، فإن فلک الشمس يدور فى سنة، وفلك زحل فى ثلاثين سنة فتكون أدوار زحل ثلث عشر (١٠/٣) أدوار الشمس... إلخ^(١٢٩). ثم يحاول الغزالى أن يلزم الفلاسفة أن عدد هذه الدورات ليس شفعا ولا وترًا. ذلك بأن عدد هذه الدورات إما أن يكون شفعا أو وترًا أو كليهما معا، أو لا شفعا ولا وتر. فإن قلتم شفعا ووترًا جميعا أولا شفعا ولا وتر فذلك باطل ضرورة. وإن قلتم شفعا فالشفع يصير وترًا بواحد. فكيف أعوز ما لا نهاية له واحد؟ وإن قلتم وترًا فالوتر يصير بواحد شفعا، فكيف أعوزه ذلك الواحد الذى به يصير شفعا؟ فيلزمكم القول بأنه ليس بشفع ولا بوتر. وهو باطل ضرورة. فحركات الأفلاك إذن متناهية والعالم حادث^(١٣٠).

أما الطوسى فقد اعترض على قول الفلاسفة بعدم تناهى حركات الأفلاك، وأثبت أنه باطل من ثلاثة نواحي تمثل الوجه الأول من وجوه بطلان صدور الحادث من قديم وهى:

١- إن توارد الحوادث المتعاقبة غير المتناهية على قديم يعنى عدم سبق القديم على كل فرد منها.

٢- يستند الطوسي إلى برهان التضايف "وهو إبطال عدم تناهي أمور بينها ترتب". ويقول أن الترتيب بين شيئين معناه أن يكون أحدهما سابقا والآخر مسبوقا، فلو ترتبت أمور إلى غير النهاية من جانب المبدأ مثلا لكان المعلول الأخير في السلسلة مسبوقا فقط، والمفروض في كل جزء من السلسلة أن يكون سابقا ومسبوقا، أي أن يتحقق فيه المتضايفان. وهنا تعينت مسبوقية المعلول الأخير دون مضايقتها.

٣- كذلك يستند إلى "برهان التطبيق"، أي بطلان وجود أمور غير متناهية مطلقا^(١٣١).

أما الوجه الثاني من وجوه بطلان "صدور الحادث من قديم" فهو بطلان احتياج الحادث إلى مادة قديمة سابقة عليه، لأن احتياجه إليها يستلزم ثلاثة أمور:

١- أن يكون في الخارج موجود غير متعين أو متشخص في ذاته. وهذا باطل بداهة بالعقل، لأن العقل يحكم بأن كل موجود في الخارج يمتاز عن جميع أغياره وأغياره يتعين في ذاته، فتكون الهيولى كلية، والكلية نفسها موجودة في الخارج. وهذا باطل عند الفلاسفة لأنهم لا يقولون بوجود الكلية في الخارج إلا في أفرادها.

٢- أن يكون أشياء كثيرة متفرقة في أقطار العالم شخصا واحدا: وهو باطل بداهة بالعقل.

٣- أن تكون الهيولى حادثة: وهذا باطل عند الفارابي والفلاسفة لأن الهيولى عندهم قديمة^(١٣٢).

الوجه الثالث: هو أن الحركة السرمدية صالحة للتوسط بين جانبي القدم والحدوث باعتبار جهتي استمرارها وحدوثها، لأن ذلك لا يصح إلا على رأى من قال بوجود الكل الطبيعي في الخارج. وهو مردود لأنه إن أيد بجهة الاستمرار ماهية الحركة، فالماهية غير موجودة أصلا، وإن أريد بجهة الحدث أن الحركة بمعنى القطع حادثة، فالحركة بمعنى القطع وهمية لا تصلح للتوسط^(١٣٣).

أما ابن رشد فقد اعترض على أدلة الغزالي واعتبر قوله قولا سوفسطائيا، ذلك أنه لما لم يمكنه أن يقول بجواز تراخي فعل المفعول عن فعل الفاعل له وعزمه على الفعل إذا كان فاعلا مختارا، قال بجواز تراخيه عن إرادة الفاعل. والأخير جائز،

أما تراخيه عن فعل الفاعل له فغير جائز، وكذلك تراخى الفعل عن العزم على الفعل في الفاعل المرید. فالشك باق بعينه ... والذي لا مخلص للأشعرية منه، هو إنزال فاعل أول، أو إنزال فعل له أول، لأنه لا يمكنهم أن يضعوا أن حالة الفاعل من المفعول المحدث تكون في وقت الفعل هي بعينها حالته في وقت عدم الفعل. فهناك ولا بد حالة متجددة أو نسبة لم تكن إما في الفاعل، أو في المفعول، أو في كليهما. فإن كان فاعلها غير الفاعل الأول لم يكن فاعلاً أولاً، وإن كان هو فاعلها لم يكن ذلك الفعل الذي فرض صادراً عنه أولاً ... وهو أمر لازم إلا أن يجوز مجوز أن من الأحوال الحادثة في الفاعلين ما لا يحتاج إلى محدث وهو قول الأوائل من القدماء (أصل الكمون) الذين أنكروا الفاعل وهو أمر بين سقوطه بنفسه^(١٣٤).

وقد اعترض من وجه آخر على قول الغزالي "إرادة أزلية وإرادة حادثة" وهي مقولة باشتراك الاسم بل متضادة فهما يتفقان في الاسم دون المعنى. ومراد ابن رشد أن أراده الله ليست كإرادتنا لأنها إرادة موجبة لمرادها، أما إرادتنا فهي متعلقة بالمقابلات^(١٣٥).

كذلك يرد على اعتراضات "الطوسي" ويعتبر قوله أن الحادث هو ما يكون مسبقاً بالعدم قولاً مرفوضاً، ويدافع عن الفلاسفة بقوله: "لكن ينبغي أن تعلم أن الفلاسفة يجوزون وجود حادث عن حادث إلى غير النهاية بالعرض ... فإذاً الجهة التي منها أدخل القدماء (اليونان) موجوداً قديماً ليس بمتغير أصلاً، ليست هي من جهة وجود الحوادث عنه بما هي حادثة، بل بما هي قديمة بالجنس"، فالعالم عند الفلاسفة ليس مسبقاً بالعدم^(١٣٦).

ويرد على "برهان التضايف" بقوله: إن الأمور الغير متناهية لا يصح فيها التعداد ولا الزيادة أو النقصان، لأن اللامتناهي موجود بالقوة وليس بالفعل^(١٣٧). وأما برهان التطبيق فيؤكد ابن رشد أن افتراض تطابق الأمور غير المتناهية مستحيل، وأن الحركات التي لا نهاية لها لا نسبة بينها أصلاً^(١٣٨).

أما الوجه الثاني من اعتراض الغزالي على دليل العلة القديمة للفلاسفة:

هو أنه ألزم الفلاسفة القول بصدور حادث عن قديم لأن في العالم حوادث لا يمكن إنكارها، فإن استندت الحوادث إلى حوادث إلى غير نهاية فهو محال، ولو كان ذلك ممكناً لاستغنيتم عن الاعتراف بالمانع وإثبات واجب وجود هو مستند إلى الممكنات،

وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهى إليه تسلسلها، فيكون ذلك الطرف هو القديم، فلا بد إذن على أصلكم من تجويز صدور حادث من قديم^(١٣٨).

فالحركة الدورية التى هى المستندة إما أن تكون حادثة أو قديمة، فإن كانت قديمة فكيف صارت مبدأ الحوادث؟ وكيف أمكن صدور الحادث عن القديم؟ وإن كانت حادثة افتقرت إلى حادث آخر، فإن تسلسل الأمر واستندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية فهو محال كما قدمنا، فلا بد للحوادث إذن أن تنتهى إلى محدث قديم هو واجب الوجود ومستند الممكنات جميعا^(١٣٩).

وهكذا يتفق كل من الغزالي، والطوسي، والخواجه زاده على أن الإرادة القديمة عند الفاعل هى التى من شأنها التخصيص والترجيح متى شئت، وإذا كانت الأشياء متساوية بالنسبة للبارى فمن شأن هذه الإرادة ترجيح الأشياء والمتساوية وتمييز الشيء على مثله، وإن كان ذلك جائزا بحق الإنسان الذى يمكنه أن يأخذ أحد التمرتين (الغزالي) أو يختار أحد الطرفين المتساويين (الطوسي) أو يأكل جانبا من الرغيف دون سائر الجوانب (خواجه زاده) فهو فى حق الله أولى^(١٤٠).

أما رد "ابن رشد" فقد كان ردا جازما أوضح فيه أن إمكان الفاعل العقل، وإمكان المنفعل القبول وهو المحتاج إلى مرجح من خارج. وأن القديم يقال على ما هو قديم بذاته وعلى ما هو قديم بغيره، وأن الفاعل منه ما يفعل بإرادة، ومنه ما يفعل بطبيعة. ويأخذ على الغزالي أنه أخذ المسألة الواحدة بدل المسائل الكثيرة^(١٤١).

الاعتراض الثانى : إثبات الفارابى قدم العالم بناء على قدم الزمار والحركة:

يرى الفارابى وابن سينا "أنه إذا كان الله خالقا لهذا العالم فإما أن يتقدم عليه بالذات لا بالزمان كتقدم الواحد على الاثنين وكتقدم العلة على المعلول، وإما أن يتقدم عليه لا بالذات بل بالزمان.

فإن كان متقدما عليه بالذات كانا حادثين معا أو قديمين معا، واستحال أن يكون أحدهما قديما والآخر حادثا. فالتقدم هنا بالذات والترتبة فقط لا بالزمان، لأن الحركتين متساويتان فى الزمان أى حاصلتان معا فى وقت واحد. ولما كان من المحال القول بحدوث العلة الخالقة، فلا بد إذن من القول بقدم معلولها وهو العالم.

وإن كان متقدما عليه بالزمان لزم أن يكون البارى وحده قديما والعالم حادثا كما يفترض مدة انقضت قبل وجود العالم، والمدة تفترض الحركة، والحركة تفترض وجود العالم. فيكون العالم موجودا قبل أن يوجد وهذا خلف. وبعبارة أخرى إذا انقضى زمان قبل حدوث العالم لا نهاية له، فمعنى ذلك أن العالم مسبق بزمان كان العالم فيه معدوما، وهذا الزمان مسبق بزمان آخر... وهكذا إلى غير نهاية. فإذا قبل الزمان زمان لا نهاية له وهو متناقض. ولذلك يستحيل القول بحدوث الزمان، فالزمان إذن قديم. وما دام الزمان قديم فلا بد أن تكون الحركة قديمة (لأن الزمان هو قدر هذه الحركة)، وهذا يستتبع التسليم بقدم المتحرك الذى يدوم بدوام حركته. وإذا كان هذا المتحرك هو العالم فقد ثبت قدم العالم^(١٤٣).

ويرد الغزالي على دليل الفلاسفة بقوله: أن صدور الحادث عن القديم ليس مستحيلا فى حق الله، سواء كان هذا الحادث - العالم أو الزمان أو الحركة - والحقيقة أن الزمان حادث ومخلوق وليس قبله زمان أصلا، ومعنى تقدم الله على العالم والزمان أنه سبحانه كان ولا عالم معه، ثم كان ومعه العالم. وبهذا يكون تقدم البارى على العالم انفراده بالوجود دونه، وإذا كان الوهم يصور لنا أن هناك زمانا انقضى بين وجود البارى وعدم العالم من جهة، وبين وجود البارى ووجود العالم معا من جهة أخرى، فهذه أوهام وأغاليط ولا يجب الالتفات إليها^(١٤٤).

ويعتمد الغزالي فى نفيه وجود الزمان قبل وجود العالم على مقابلة الزمان بالمكان لإثبات تناهى الزمان وعدم وجود قبل له. فهو يرى أن البعد المكانى تابع للجسم لأنه امتداد أقطار الجسم، فإذا كان الجسم متناهيا كان البعد الذى هو تابع له متناهيا أيضا. وكما أن البعد المكانى تابع للجسم، فالبعد الزمانى تابع للحركة، فإنه امتدادا لحركة. وكما أن قيام الدليل على تناهى أقطار الجسم منع من إثبات بعد مكانى وراءه، فقيام الدليل على تناهى الحركة من طرفيه يمنع من تقدير بعد زمانى وراءه. فلا فرق بين الزمان والمكان بل هما أمران اعتباريان يخلقان بخلق الأشياء.

وبذلك يثبت الغزالي تناهى العالم فى الزمان، ويجعل وجود زمان قبله. أى قبل حدوث العالم باعتبار أن هذا الزمان من عمل الوهم -، والذى يقول بتناهى المكان يلزمه القول بتناهى الزمان إذ لا فرق بينهما. وإذا كان الزمان كالمكان متناهيا كانت الحركة متناهية أيضا، وكان العالم (المتحرك) متناهيا أيضا فى حركته، وبالتالي فالعالم له بداية فى الزمان فهو إذن حادث وليس قديما^(١٤٥).

وقد أيد الغزالي في هذا الاعتراض كل من الطوسي وخواجه زاده، ونقلًا عنه براهينه في دحض حجج الفلاسفة، إلا أن الطوسي قد غير في الإطار الشكلي لبحث مفهوم الزمان بأن ابتدع طريقتين في بحث هذا المفهوم وهما:

الطريقة التحقيقية، والطريقة الإلزامية. وهما يشبهان إلى حد كبير صيغتي الغزالي الأولى والثانية في قدم العالم^(١٤٦) وقد انتقد ابن رشد "الطريقة الإلزامية" وقال إن توهم العالم أكبر وأصغر ليس بصحيح بل هو ممتنع.

أما ابن رشد فهو يرى أن قول الغزالي ومن تابعه بأن تقدم الله على العالم ليس زمانيا هو قول صحيح نسبيا . وقد انتقد الفلاسفة في هذه الحجة، واعتبر براهينهم على إثبات الزمان غير صحيحة وذلك لأن "كل من شبه تقدم الموجودات الغير متحرك على المتحرك بتقدم الموجودين المتحركين أحدهما على الثاني فقد أخطأ ... والذي سلك هذا المسلك من الفلاسفة هم المتأخرون من أهل الإسلام. لقلة تحصيلهم لمذهب القدماء... فإذا تقدم الوجود الذي هو ليس بمتغير ولا في زمان على الوجود المتغير في زمان هو نوع آخر من التقدم. فقول "أبي حامد" أن تقدم الباري سبحانه على العالم ليس تقدما زمانيا صحيحا، ولكن تأخر العالم عنه لا يتم في هذه الحالة إلا تأخر المعلول عن العلة. فإذا كان التقدم ليس زمانيا، فالتأخر ليس زمانيا أيضا"^(١٤٧).

الاعتراض الثالث : قدم الإمكان:

وأما قول الفارابي وابن سينا "بقدم الإمكان" بمعنى أن العالم قبل وجوده كان ممكنا. إذ لو كان ممتمنا لاستحال وجوده أصلا، لأننا إذا وضعنا الإمكان أولا فقد كان العالم قبل ذلك الإمكان غير ممكن - أي ممتمنا - فكيف صار من حال الامتناع إلى حال الإمكان؟ أو كيف صار صانعه من حال العجز إلى حال القدرة؟ ولما كان الإمكان يستلزم موضوعا يقوم به ويكون قابلا له، فهذه المادة أو الموضوع لا يمكن أن تكون حادثة وإلا لاحتاجت إلى مادة أخرى وهكذا إلى غير نهاية، فيجب أن تكون قديمة"^(١٤٨).

ويرى الغزالي أن بطلان هذا الدليل بديهي، لأن العالم ممكن بمعنى أنه ممكن الحدوث أزلا فلا وقت من الأوقات إلا ويتصور إحداثه فيه. وافترض وجود لا ينتهي طرفه غير ممكن، لأنه كتقدير العالم أكبر مما هو، أو تقدير خلق آخر فوقه وهو

غير ممكن أيضا^(١٤٩). وإذن فلا مجال للتوحيد بين الإمكان والممكن كما فعل الفلاسفة.

أما الطوسي فيقول: أن إمكان وجود العالم وإمكان إيجاد الصانع أزليان ويلزم منه صحة وجوده وإيجاده في الأزل، ويلزم منها وجوده في الأزل. أما اعتراضه فقائم على أساس أن أزلية إمكان الشيء لا تستلزم صحة وجوده الأزلي، فإن إمكان جميع الحوادث أزلي بينما وجودها في الأزل غير صحيح وصحة الإيجاد الأزلي متوقفة على صحة الوجود الأزلي^(١٥٠). وحديث أزلية الإمكان غير المستلزمة لإمكان الأزلية هو الجديد الذي أدخله الطوسي في شرحه لتهافت الفلاسفة، وفي ذلك يلتقي مع الخواجة زاده أيضا الذي يقول أن أزلية الإمكان غير إمكان الأزلية، لأن معنى الأزلية أولا أنها ظرف للإمكان ومعناها ثانيا أنها ظرف للوجود^(١٥١).

فما هو موقف ابن رشد إذن من أزلية الإمكان؟؟

يستند ابن رشد إلى قول أرسطو "أن الإمكان في الأمور الأولية هو ضروري" ولهذا يجزم بأن ما كان ممكنا أن يكون أزليا فواجب أن يكون أزليا، وإذا كان الممكن عند المتكلمين هو غير الممتنع، فإن الممكن عند الفلاسفة إما أزلي وبالتالي يصبح ضروريا، وإما سلسلة إمكانات إلى غير نهاية وهو محال، وإذا وجب قطع التسلسل فقطعها بهذا العالم أولى أعنى بإزاله واحدا بالعدد أزليا^(١٥٢).

وهكذا يمكننا القول بأن المتكلمين كانوا أشد المعارضين لقدم العالم عند الفارابي نظرا لاعتناقهم نظرية الخلق من العدم، أما ابن رشد فقد ذهب مذهب الفلاسفة في القول بقدم العالم بناء على قدم المادة الأولى مستندا إلى ثلاث حجج حج بها خصمه الغزالي وهي: قدم الحركة، قدم الزمان، والثالث معنى الإمكان. كما أنه دافع عن الفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم وفي نفس الوقت قالوا بأدلة على وجود الله. إذ أن هذا يعد شيئا طبيعيا خلافا لما إرتآه الغزالي حين وصف الفلاسفة بالتناقض لأنهم في الوقت الذي يقولون فيه بقدم العالم يقدمون لنا أدلة على وجود الله^(١٥٣).

وهكذا اعتبر المتكلمون وبعض الفلاسفة أن الفيض ليس هو الحال الأمثل لتفسير علاقة الله بالعالم رغم أن بعض الفلاسفة قد أخذوا به بحيث أصبح هو الأساس لفهم مذهبهم في الألوهية، كما أن ما ترتب عليه من نتائج كالقول بقدم العالم كان مثار هجوم وإنكار من جانب الأشاعرة وخاصة لغزالي.

المصادر والمراجع

- ١- دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام. ترجمة د. أبوريده ص ١٤٩ وانظر أيضا حسين مرده: النزعات المادية ج٢ ص ٤٩٠.
- ٢- المرجع السابق: هامش ص ١٥٠.
- ٣- ثورة العقل: ص ١١٠.
- ٤- الفارابى: شرح رسالة زينون ص ٣.
- ٥- المرجع السابق: ص ٧.
- (*)- هو أشهر مجددى الأفلاطونية وباعثها بعد فيلون وقد ولد فى "أسيوط" (٢٠٥م - ٢٧٠م). فهو مواطن مصرى ذو اسم رومانى وتربية يونانية، ولا يعرف العرب عنه كثيرا ويسمون مذهبه مذهب الإسكندرانية، كما يسميه الشهرستانى والفارابى الشيخ اليونانى. عهد إلى تلميذه فروريوس بجمع كتاباته وتبويبها فجمعها فى ستة أقسام، كل قسم منها تسعة فصول. فسميت التاسوعات تيمنا بالعدد ٦، ٩ على الطريقة الفيثاغورية. وتمتاز فلسفته بعمق الشعور الصوفى والمثالية الأفلاطونية ووحدة الوجود الرواقية. مما جعل أفكاره مقبول فى محيط العالم الإسلامى. د. عبد الرحمن بدوى: أفلوطين عند العرب ص ٣:١ التصدير.
- 6- Sweetman, J. w. Islam and Christian Theology. Vo. I. P.113.
- 7- Walzer (R.), Greek into Arabic, P. 3.
- نقلا عن د. الألوسى: دراسات فى الفكر الفلسفى الإسلامى ص ١٢١.
- وانظر أيضا. يوسف كرم: الطبيعية وما بعد الطبيعة ص ١٤٠، د. البهى: الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ص ٣٥٦: ٣٥٧.
- ٨- ثورة العقل: ص ١٠٩، د. عبد الكريم المراق: الإلهيات عند الفارابى ص ٨٩ (ضمن الفارابى والحضارة).
- (*)- يرى جميل صليبا أنها جمع لعدة عناصر أفلاطونية وأرسطية وأفلوطينية بالإضافة إلى قول المنجمين (من أفلاطون إلى ابن سينا ص ٩٨). أما د. إبراهيم مدكور فيضيف عناصر الصابئة والإسماعلية إلى جانب العنصر الأفلوطينى (فى الفلسفة الإسلامية ج٢ ص ٨١). ويؤكد د. جعفر آل ياسين، ود. سامى النشار على تأثر الفارابى بالفكر الحرانى حيث تعلم الفلسفة فى "حران" ولم يكن كتابه الجمع بين رأيى الحكيمين إلا نتاج الصابئة الحرانىة.

- (د. جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم ص ٢٣٧، د. على سامي النشار: نظرية جديدة في المنحنى الشخصي لحياة الفارابي الفكرية ص ٤٣٣).
- ٩- د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية ص ١٥٧، ص ١٩٦، موسى بن ميمون: دلالة الحائرين ج ٢ ص ٢٨١.
- ١٠- يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعة ص ١٤٠، أفلوطين: القول على الربوبية ص ٨٥ (ضمن أفلوطين عند العرب)، محمد المبارك: نظرات في التراث ص ١٦-١٧.
- ١١- الفارابي: شرح رسالة زينون ص ٧-٨.
- ١٢- د. محيي الدين الألوسي: دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي ص ١١٥-١١٦، عابد الجابري: مشروع قراءة جديدة ص ٣٧٤.
- وانظر أيضا ابن سينا: "الإشارات" ص ٦٥٤: ٦٥٦ من القسم الإلهي.
- ١٣- د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا ص ٨٢، د. البهي: الجانب الإلهي ص ٣٥٤، جوزيف الهاشم: الفارابي ص ٨١.
- ١٤- خليل الجبر: تاريخ الفلسفة العربية ج ١ ص ٢٠٧، د. أبوريان: منهج جديد لدراسة الفلسفة الإسلامية ص ١٤ - ٢٠ (ضمن المشكاة).
- ١٥- د. محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد ص ٨٥ - ٩١، الأصول الأفلاطونية، فيدون: ترجمة وتعليق د. نجيب بلدي، د. على سامي النشار: ص ١٩١ - ص ١٩٣.
- ١٦- د. إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية ج ٢ ص ٦٤، ٦٧، د. جوزيف الهاشم: الفارابي ص ٩٦-٩٧.
- ١٧- د. جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم ص ٢٣٧، د. جبور عبد النور: في بحثه حول الحرائية المنشورة في مجلة الكتاب المصرية. عدد مارس ١٩٤٦ م، د. جعفر آل ياسين: فيلسوفان رائدان. ص ١٧٨.
- ١٨- د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا ص ٩٨-٩٩. وأنظر أيضا د. البهي: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ص ٣٦٧ - ص ٣٦٨. كذلك نود أن نشير إلى أنه إذا كان بعض الباحثين قد أشار إلى مؤثرات من الفكر الشرقي القديم كأقوال "هرمس" في الفيض أو الصدور (انظر. أبوريان: أصول الفلسفة الإشراقية ص ٦٩) فإننا لا يمكننا اعتبار تأثير الفارابي بها تأثيرا كاملا وإن كان هناك بعض أوجه الشبه بين مراتب الصدور عند هرمس وهي: مبدع الأشياء، ثم النفس، ثم العقل، ثم الطبيعة، وبين مراتب الموجودات كما هي عند الفارابي. إلا أن الاتفاق بينهما هو في المظهر والشكل وليس في الجوهر والمضمون. فكلاهما قد فسر الوجود بالفيض ولكن نظرية الفارابي في الفيض أقرب إلى أفلوطين منها إلى تصور الهرامسة.

- ١٩- آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ١٨-١٩.
- ٢٠- عيون المسائل : ص ٢٢-٢٣. وانظر أيضا د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا ص ٨٤-٨٥، الألوسي: دراسات ص ١٢٢.
- ٢١- انظر الفصل السابق (أدلة وجود الله).
- ٢٢- آراء أهل المدينة: ص ١٩ : ص ٢١. وانظر أيضا السياسة المدينة : ص ٤٧-٤٨، رسالة في إثبات المفارقات: ص ٣-٤.
- ٢٣- عيون المسائل : ص ٢٤ وانظر أيضا الدعاوى القلبية: ص ٢-٤، د. الألوسي : حوار ص ٢٩.
- ٢٤- أنظر الفصل السابق، وانظر أيضا. د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا ص ٨٧، د. جعفر آل ياسين: فيلسوفان رائدان. ص ١٧٩.
- ٢٥- رسالة في إثبات المفارقات: ص ٤.
- ٢٦- شرح رسالة زينون: ص ٦.
- ٢٧- فكرة الخلق عند الفلاسفة المسلمين (مجلة عالم الفكر) مجلد ٣ العدد ٤ سنة ١٩٧٣ ص ٩٩٩-١٠٠٠.
- ٢٨- د. البهي: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ص ٣٦٣ ص ٣٦٤.
- ٢٩- آراء أهل المدينة: ص ٢١، د. عاطف العراقي: ثورة العقل ص ١١٦.
- ٣٠- الجمع بين رأيي الحكيمين: ص ٢٢، د. الألوسي: حوار الفلاسفة والمتكلمين ص ٢٠.
- ٢١، د. البهي: الجانب الإلهي ص ٣٥٢، موسى الموسوي: من الكندي إلى ابن رشد ص ٩٧.
- ٣١- د. الألوسي: دراسات في الفكر ص ١٢٧، حوار بين الفلاسفة: ص ٢٩-٣٠.
- ٣٢- مبادئ الموجودات: ص ٤٨. وانظر أيضا البيرنصرى نادر، آراء أهل المدينة: ص ١٧-١٨.
- (*) - يرى د. الألوسي أنه لا القرآن ولا الحديث. يقولان بالخلق من عدم، إلا أن المتكلمين والمفسرين المسلمين أخذوا بهذه النظرية وكفروا أو بدعوا من قال بغير ذلك. (دراسات في الفكر الفلسفي ص ١٢٦).
- ٣٣- فصوص الحكم: فص ١٣ ص ٣٤.
- ٣٤- د. البهي: الجانب الإلهي ص ٢٥٣.
- ٣٥- فصوص الحكم: فص ٤٦ ص ٤٢.
- ٣٦- فصوص الحكم: فص ٤٦ ص ٤٢.
- ٣٧- المرجع السابق: فص ٤٧ ص ٤٣.

٣٨ - فصول مترعه. ص ٥٤

٣٩- أفلوطين عند العرب: د. عبد الرحمن بدوي. مقتطفات من التاسع الخامس. رسالة في العالم الإلهي منسوبة إلى الفارابي ص ١٧٨

(*) - حاول بعض الباحثين المحدثين إعادة دراسة فلسفة الفارابي الإلهية دراسة علمية تستند على العلوم الصورية كالرياضيات والمنطق، ومن هؤلاء الباحثين "محمد جلود فرحان" الذي عرض صفات الله، ونظرية الفيض عند الفارابي من خلال منظر رياضي، وآخر منطقي (انظر مجلة الباحث. السنة الخامسة العدد ٢٦ آذار. نيسان ١٩٨٣ ص ٥٥ : ٦٥)، محاولا تأويل نصوص الفارابي في الصفات، وفي كيفية صدور الموجودات، وإعطاء الألفاظ مدلولات رياضية ومنطقية. ونحن وإن كنا لا نعارض من جانبنا في أي تجديد لتراثنا الفكري الإسلامي، إلا أننا لا نجد محاولات البعض تحميل نصوص الفيلسوف أكثر مما تحتمل بحيث تخرج بها من مضمونها، ولو أرا الفارابي استخدام المفاهيم الرياضية في تشكيل بنائه الفلسفي، أو إقامة نسقه الفلسفي على أسس المنهج الرياضي لفعل كما فعل سابقه الكندي الذي أقام فلسفته على أسس رياضية (رسائل الكندي الفلسفية. المقدمة ص ٢٦).

أما الفارابي فقد حدد موقفه من البرهنة الرياضية بشكل لا يحتاج إلى زيادة إيضاح حين أكد أنه إذا كان للبرهنة الرياضية بما تتميز به من دقة وقوة وكمال صدى في تنظيم الأفكار، وفي الاتصال العضوي الضروري لكل بحث ولكل منهج، إلا أنها لا يمكن أن تعاوننا على تحقيق كينونة "الواجب" (انظر آراء أهل المدينة ص ١٣) وقد أكدت نصوص الفارابي أن البرهنة الرياضية لا يمكن أن تعطينا دلالة يقينية على مستوى الوجود الحقيقي للذات الإلهية، ولا كيفية صدور الموجودات عنها (د. عثمان عيسى شاهين: المنهج عند الفارابي ص ١١٤).

٤٠- عيون المسائل: ص ٢٤ - ٢٥.

٤١- آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٢٤ - ٢٥.

٤٢- المرجع السابق: ص ٢١، مبادئ الموجودات: ص ٣١، انظر الفصل الرابع.

٤٣- مبادئ الموجودات: ص ٣١، فصول منتزعة: ص ٧٨ - ٧٩. وانظر أيضا ثورة العقل: ص ١١٠-١١٢.

٤٤- مبادئ الموجودات: ص ٣١، فصول منتزعة: ص ٧٨ - ٧٩. وانظر أيضا ثورة العقل: ص ١١٠-١١٢.

٤٥- الدعاوى القلبية: ص ٤، البير نصري نادر: آراء أهل المدينة: ص ٦١، محمد المبارك: نظرات في التراث. ص ٣٢ - ٣٤.

٤٦- الدعاوى القلبية: ص ٥. مبادئ الموجودات: ص ٣٤ (ربما أثار البعض موضوع أن الفارابي جعل "الأول" يعقل ذاته فحسب، بينما جعل العقل الصادر عنه يعقل ذاته ويعقل "الأول". فكأنه أُنطى قدرة للمتأخر ذاتا أكثر مما للأصل، ولكن الحقيقة التي تكمن في مذهب الفارابي هي أنه جعل الأول وهو "الله مصدر جميع الموجودات، ولولاه لم تكن سائر الأشياء، فهو منبع وجودها ومن كان منبعاً كان في حقيقته الوجودية الذاتية يحمل كل ما في الخارج من كمالات منتزعة منه لأنه هو مصدرها. ويعود الفرق الرئيسي بينه وبين تلك هي أن كل صفة أو قدرة أو كمال فيه هو عين ذاته لا زيادة ولا إضافة تنضاف إليه، بينما نجد أن الصفات تتعدد فينا وفيما هو دون الأول من كائنات). انظر د. جعفر آل ياسين: فيلسوفان رائدان ص ١٨٠، البير نصري نادر: آراء أهل المدينة ص ٢٢.

- ٤٧- مبادئ الموجودات: ص ٤٧، البير نصري نادر: آراء أهل المدينة ص ٦١.
- ٤٨- آراء أهل المدينة: ص ١٧-١٨.
- ٤٩- الدعاوى القلبية: ص ٣-٤.
- ٥٠- الدعاوى القلبية: ص ٤.
- ٥١- انظر الفصل الخامس.
- ٥٢- د. مذكور: في الفلسفة الإسلامية ج ١ ص ١٧٦ : ص ١٨٦. وانظر رسالة في إثبات المفارقات ص ٨، الدعاوى القلبية: ص ١٠ - ١١ وانظر أيضا الفصل القادم.
- ٥٣- د. البير نصري نادر: آراء أهل المدينة ص ٢٢.
- ٥٤- ابن سينا. الشفاء ج ٢ ص ٤٠٢ : ص ٤٠٩، النجاة: ص ٤٤٨ : ص ٤٥٤.
- ٥٥- أبو حامد الغزالي: الذكرى المثوية التاسعة لميلاده. مهرجان الغزالي. مقال د. محمود قاسم ص ٣٠٠، مقال د. عبد الرحمن بدوي: ص ٢٢١.
- ٥٦- دلالة الحائرين: ج ٢ ص ٢٨٢ - ص ٢٨٣.
- ٥٧- رسائل إخوان الصفا: الرسالة الجامعة ج ٢ ص ٣٣٩، ج ٣ ص ١٩٠ - ١٩٨، ص ٣٣٨. وموسى الموسوي: من الكندي إلى ابن رشد. ص ١١٦ - ١١٨، د. عاطف العراقي: المنهج النقدي ص ٢١٩، عمر الدسوقي: إخوان الصفا. ص ١٤١ - ١٤٢.
- ٥٨- الغزالي: تهافت الفلاسفة ص ١٢١ - ١٢٢ (وقد رفض الرازي الطبيب الأخذ بنظرية الفيض بسبب هذا النقد. بنس. مذهب الدرة ص ٥٨.
- ٥٩- د. الألوسي: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص ٢٩.
- ٦٠- الدعاوى القلبية: ص ٢-٤.
- ٦١- ابن رشد: تهافت التهافت ص ٢٥٥.

- ٦٢- تهافت التهافت: ص ٢٥٨ - ٢٥٩.
- ٦٣- الطوسي: الذخيرة. ص ١٤٨.
- ٦٤- الغزالي: تهافت الفلاسفة ص ١٢٥، تهافت التهافت ص ٢٧٥.
- ٦٥- الفارابي: الدعاوى القلبية. ص ٧.
- ٦٦- الغزالي: مقاصد الفلاسفة. ص ٢٨٤ - ٢٨٩.
- ٦٧- الغزالي: تهافت الفلاسفة. ص ١٢٩.
- ٦٨- المرجع السابق: ص ١٣٠.
- ٦٩- المرجع السابق: ص ١٣٢ - ١٣٩.
- ٧٠- ص ١٠٥، ص ١٤٥ - ١٤٦.
- ٧١- ص ٥٥ : ٦٥.
- ٧٢- ج ٥. ص ١٥٣.
- ٧٣- كتاب الذخيرة: ص ١٥٤ - ١٥٩.
- ٧٤- تهافت الفلاسفة: ص ١٠ : ٢٨.
- ٧٥- المرجع السابق: ص ١٣٩.
- ٧٦- د. الألوسي : الغزالي. مشكلة وحل (ضمن كتاب دراسات) ص ٢٦٠ : ٢٦١.
- ٧٧- الطوسي: الذخيرة. ص ١٥٣.
- ٧٨- المرجع السابق: ص ١٥٦.
- ٧٩- الخواجة زاده: تهافت الفلاسفة. ص ٣٩.
- (*) - سنقتصر على بعض أوجه النقد التي يوافق فيها ابن رشد "الغزالي". إذ أن "إشراق" ابن رشد قد كرس أكثر من مائة صفحة من كتابه "تهافت التهافت" للرد على هـ المبدأ وحده. أي مبدأ "أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد".
- ٨٠- ابن رشد: تهافت تهافت. ص ٢٩٧ : ٣٠٠. وانظر أيضا د. عاطف العراقي. النزعة العقلية : فلسفة ابن رشد ص ٢٠٤ : ٢٠٨.
- ٨١- المرجع السابق: ص ٣٩٧ : ٤٠٢.
- ٨٢- المرجع السابق: ص ٤٠٢، ٤٠٧. وانظر أيضا د. عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد. ص ٢٢٣.
- ٨٣- ابن رشد: تهافت التهافت. ص ٣٧٠، تلخيص ما بعد الطبيعة: ص ١٥٣ - ١٥٤.
- ٨٤- ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة. ص ١٢٤.
- ٨٥- أبو البركات البغدادي: المعبر في الحكمة. ج ٣ ص ١٥٦ وما بعدها.
- ٨٦- المرجع السابق: ص ١٥٦.

- ٨٧- المرجع السابق: ص ١٥٩ - ١٦٠.
- ٨٨- المرجع السابق: ص ١٦١، انظر أيضا د. أبوريان: منهج جديد لدراسة الفلسفة الإسلامية ص ٢١ (ضمن المشكاة).
- ٨٩- البير نصرى نادر: آراء أهل المدينة. ص ١٠ - المقدمة، خليل الجبر: تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢ ص ١١٩ - ١٢٠، د. مذكور: مقدمة الشفاء. ص ٢٣،
Sweetman, J. w. Islam and Christian Theology. Vol. I. P.113.
- ٩٠- ثورة العقل: ص ١١٥.
- ٩١- المرجع السابق: ص ١١٦.
- ٩٢- دراسات في الفكر الفلسفة الإسلامى: ص ١٥٩ - ١٦٠.
- ٩٣- المرجع السابق: ص ١٦١.
- ٩٤- د. حسام الألوسى: فلسفة الكندى. ص ١٤١.
- ٩٥- د. عبد الرحمن بدوى: التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية. المقدمة. "كان الفارابى من أولئك الذين يعتقدون أن أفلاطون من القائلين بحدوث العالم لأنه يثبت للعالم صانعا أبدع العالم ونظمه. وهذا خطأ، كما أنه يزعم أن أرسطو يقول بحدوث العالم كأفلاطون، ولم يجد الفارابى سندا له من أقوال أرسطو سوى الكتاب المنحول إليه وهو كتاب "أثولوجيا - الربوبية" فذكر أمور تدل على أن الواحد هو الذى وهب الواحدية لسائر الموجودات وتبين أن جميع الأشياء إنما صدرت عن الواحد، وهذا كله مقتبس من كلام أفلاطون فى "طيماوس" و "الجمهورية" و "بارمنيدس" لأن أفلوطين صاحب كتاب الأثولوجيا الحقيقى قد اقتبس هذه الأفكار من أفلاطون، كما أن الفارابى سعى إلى تبرير قول أرسطو فى كتابه "الطوبىقا" حين استشهد المعلم الأول ببعض الأمثلة التى يفهم منها القول بقدم العالم فعلى ذلك الفارابى بأن ما يؤتى به على سبيل المثال لا يجرى مجرى الاعتقاد، أما ما ذهب إليه أرسطو فى كتاب "السماء والعالم" من القول بأن الكل ليس له بدء زمانى بأنه لم يقصد بذلك - من وجهة نظر الفارابى - القول بقدم العالم، وإنما كان يميز فى هذا الشأن بين الفعل الإلهى وبين الفعل الإنسانى من حيث أن هذا الأخير يستغرق مدة من الزمن ويأتى طبقا لترتيب معين ومحدد، أما الفعل الإلهى فإنه يتم دفعه بلا زمان وعن حركته حدث العالم (رسالة للفارابى فى الرد على يحيى النحوى ص ١٠٨ - ١٠٩).
- ثم بين أن الهىولى أبدعها البارى جل ثناؤه لا من شىء وأنها تجسمت عن البارى سبحانه، وعن إرادته ترتبت، وقد بين فى "السماع الطبيعى" أن الكل لا يمكن حدوثه بالبخت والاتفاق وكذلك العالم فى جمل. ويؤكد الفارابى ذلك بقوله

"ومن نظر في أقاويله في الربوبية في الكتاب المعروف "بالأثولوجيا" لم يشبه عليه أمره في إثبات الصانع المبدع لهذا العالم".

انظر د. جميل صليبا من أفلاطون إلى ابن سينا ص ٥٤ - ٥٨، الجمع بين رأيي الحكيمين ص ٢٢، سعيد زايد. الفارابي. ص ٤٢ - ٤٣، ورغم تصريح الفارابي بأن الفيض خارج عن الزمان أي أن العالم قديم بالزمان محدث بالذات. نجد د. أبو ريدة يقرر بصورة قاطعة أن الفارابي يقول بحدوث العالم من عدم. فيقول: "والذي نقطع به أن الكندي والفارابي يقرران حدوث هذا العالم لا في زمان، وأن الزمان حادث. ويستند د. أبو ريدة في تقريره هذا إلى ما ورد في كتاب "الجمع بين رأيي الحكيمين" رغم ما بيناه من اعتماده على أساس خاطيء. انظر دى بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام. هامش ص ٢٣٦، وانظر أيضا قول دى بور ص ٢٣٤ من نفس المرجع).

٩٦- لويس غردييه: فلسفة الفكر الدينى. ج ٣. ص ٤٨ - ٥٠ من الترجمة العربية وانظر أيضا، عبد الكريم المراق: الإلهيات عند الفارابي. ص ٨٣ - ٨٤.

٩٧- النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ١٣٧، د. عبد الرزاق قسوم: مفهوم الزمان ص ١٥٠ وانظر أيضا.

Mathews (W. R) The Idea of God, An Introduction to the Philosophy of Religion, P. 71.

٩٨- عيون المسائل: ص ٢٥ - ٢٦ (يعتقد دى بور أن الفارابي يقول بصدور المادة مباشرة عن الله. تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ١٨٠ بينما يرى كارادى فوعكس ذلك (مادة الفارابي. دائرة المعارف الإسلامية ص ٤١١).

٩٩- مبادئ الموجودات: ص ٥٨، وانظر أيضا د. حسام الألوسى: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين. ص ٣٢.

١٠٠- د. عرفان عبد الحميد: الفلسفة الإسلامية. ص ١٣١ وانظر أيضا التعليقات ص ١٧.

١٠١- الجمع بين رأيي الحكيمين: ص ٢٨، د. مذكور: مقدمة كتاب الشفاء: ص ١٣ - ١٤. د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا. ص ٥٤.

١٠٢- تفسير ما بعد الطبيعية لابن رشد: ج ١ ص ٢٣٦ وانظر أيضا مقدمة د. أبو ريدة. من رسائل الكندي الفلسفية. ص ٢٨ - ٣٠، ص ٦٣.

١٠٣- د. أبو ريدة: رسائل الكندي الفلسفية. المقدمة. ص ٦٩: ص ٧٥. د. أحمد صبحي: في عالم الكلام ص ٢٣٢.

١٠٤- جواب مسائل ص ٥٢.

١٠٥- د. جعفر آل ياسين: فيلسوفان رائدان. ص ١٠٦.

(*) - حاولنا إيضاح رأى الفارابى فى مسألة الأبدية لأنه لا يمكن إطلاقاً فصل مسألة الأبدية عن مسألة الأزلية لأن الأولى فرع عن الثانية ويستحيل فهم الأول دون العودة إلى الثانية. وقد عرف الفلاسفة ومنهم الفارابى مسألة الأزلية والأبدية تحت عنوان أصل الوجود، وإذا كان الفارابى قد أثبت قدم المادة الأولى التى منها صدرت الكائنات المخلوقة، سواء كانت هذه المادة فى ذاتها عدماً صرفاً، بمعنى أنها لم تكن موجودة أبداً فى أية صورة كانت، فإن ذلك يقوده إلى القول بأن العالم أزلى وأن العدم لا يعدو أن يكون مجرد حد للكائن. حد داخلى وليس خارجياً مادام لا شىء موجوداً خارج الكائن حتى أنه وكما يقول ابن رشد لكى يكون الخلق فيجب ضرورة أن يصبح كل ما هو غير الخالق مخلوقاً. والكائن المخلوق بما فيه العالم فى مجموعة ليس هو الكائن الذى يبدو ويتطور داخل الزمان، ولكنه كائن يجب وضعه فى وجود يلعب الزمان فيه دوراً بحيث يمكن الاستغناء عنه. وينتهى ابن رشد فى مفهوم الأبدية إلى اعتبار أن الله لا يبقى وحده، لأنه يبقى مع الموجودات إلى الأبد بالقياس إلى أنه لم يكن وحده أيضاً من قبل، بل كان مع المادة (د. عبد الرزاق قسوم: مفهوم الزمان فى فلسفة أبى الوليد بن رشد. ص ١٤٢ : ١٤٨).

١٠٦- ص ١١.

١٠٧- عيون المسائل: ص ٢٦.

١٠٨- الدعاوى القلبية: ص ٧. وانظر أيضاً. د. حسام الألوسى: فلسفة الكندى ص ١٤١.

١٠٩- فيلسوفان رائدان: ص ١٠٧-١٠٨.

١١٠- رسالة الخلاء للفارابى: ص ٣-٤، الدعاوى القلبية: ص ٧.

١١١- التعليقات: ص ١٩، إثبات المفارقات: ص ٦.

١١٢- فصوص الحكم: فص ٣ ص ٣٢.

١١٣- رسالة فى إثبات المفارقات: ص ٣-٤.

(*) - الإبداع عند الفيضيين هو "إيجاد شىء لا من شىء دفعه". وقد عرفه الفارابى بقوله "هو حفظ إدامة وجود الشىء الذى ليس وجوده لذاته إدامته لا يتصل بشىء من العلل غير ذات المبدع، ونسبة وجود جميع الأشياء إليه من حيث أنه مبدعها أو هو الذى ليس بينه وبين مبدعها واسطة، وبواسطته، ولا يفعل ما يفعله لشىء آخر "عيون المسائل ص ٢٤، وانظر أيضاً التعريفات للجرجانى. ص ١٣، وهو يختلف عن التكوين أو الصنع الذى هو إيجاد شىء من شىء مثل التمثال الذى يصنع من الطين (أى إيجاد شىء مسبقاً بالمادة. التعريفات للجرجانى. ص ٤١). وإن كانت كلمة إبداع مساوية لكلمة الصنع فى القرآن الكريم. انظر سورة ٦ آية ١٠١، سورة ٢: آية ١١٧.

ووفق نظرية الفيض فإن الإبداع قاصر على العقل الأول الفائض عن الله، لأر
الإبداع عندهم هو أن يفيض أو يوجد شيء عن علة لا عن مادة، ولا بتوسط شيء
آخر بينهما، وهذا ينطبق على العقل الأول فقط، أما بقية العقول فإنها وإن لم تكرر
من مادة إلا أنها عن أيس أي عن موجود متوسط وهو العقل الأول وبقية العقول
بالتدرج الذي يكون السابق منها واسطة للتالي ولذلك لا يسمى وجودها إبداع
عندهم. "أفلوطين. أثولوجيا. الميمر الخامس ص ٧١"، أما الفارابي فقد اعتبر أن
كل ما لا يوجد عن مادة، سواء كان بواسطة أو بغير واسطة مبدعا. وعليه فالمبدعان
هي العقول الفلكية والأفلاك والهيولى المطلقة والصورة والعالم ككل. أما المكونات
فهى العناصر ومركباتها فى عالمنا الأراضى (الدعاوى العقلية ص ٤).

١١٤- انظر مبادئ الموجودات: ص ٥٦.

١١٥- د. حسين آتاي: نظرية الخلق عند الفارابي: ص ٥٠ (ضمن الفارابي والحضارة).

١١٦- د. حسام الألوسى: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين. ص ٣١ (هامش).

١١٧- التعليقات: ص ٨.

١١٨- د. حسين آتاي: نظرية الخلق عند الفارابي: ص ٥١ (ضمن الفارابي والحضارة).

١١٩- الدعاوى القلبية: ص ٤، عيون المسائل: ص ٢٤، وانظر أيضا حوار بين الفلاسفة
والمتكلمين: ص ٣١ (هامش).

١٢٠- فصول منتزعة: ص ٨٨.

١٢١- د. حسام الألوسى: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين. ص ٣٣ - ٣٤.

١٢٢- فصوص الحكم: فص ٥٤ ص ٤٧.

١٢٣- مبادئ الموجودات: ص ٤٨.

١٢٤- الغزالي: تهافت الفلاسفة. ص ٧٦.

١٢٥- المرجع السابق: ص ٨٠ - ٨٥.

١٢٦- المرجع السابق: ص ٨٨.

١٢٧- المرجع السابق: ص ٨١.

١٢٨- المرجع السابق: ص ٨٤.

١٢٩- المرجع السابق: ص ٨٥.

١٣٠- المرجع السابق: ص ٨٥ - ٨٦.

١٣١- الطوسى: الذخيرة. ص ٨٤ - ٩٠، د. رضا سعادة: مشكلة الصراع بين الفلاسفة
والدين: ص ٤١.

١٣٢- الطوسى: الذخيرة ص ٩١ - ٩٣.

- ١٣٣ - المرجع السابق: ص ٩٣ - ٩٥، د. رضا سعاد: مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين، ص ٤٤.
- ١٣٤ - ابن رشد: تهافت التهافت، ص ٦٨ - ٧٠.
- ١٣٥ - المرجع السابق: ص ٧١.
- ١٣٦ - المرجع السابق: ص ٨٠.
- ١٣٧ - المرجع السابق: ص ٨٤.
- ١٣٨ - المرجع السابق: ص ٧٨.
- ١٣٩ - الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص ٩٣.
- ١٤٠ - المرجع السابق: ص ٩٤.
- ١٤١ - الغزالي: تهافت الفلاسفة ص ٨٩ - ٩٠. الطوسي: الدخيرة ص ١٠٤، خواجه زاده: ص ٧ - ٨.
- ١٤٢ - ابن رشد: تهافت التهافت ص ٧٥.
- ١٤٣ - الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص ٩٦.
- ١٤٤ - المرجع السابق: ص ٩٧، وانظر أيضًا، خواجه زاده. تهافت الفلاسفة: ص ١٨ - ١٩.
- ١٤٥ - تهافت الفلاسفة: ص ٩٧ - ٩٨.
- ١٤٦ - الطوسي: الدخيرة، ص ١٠٩ - ١٢٢، د. رضا سعاد: الصراع بين الفلسفة والدين، ص ٤٧.
- ١٤٧ - ابن رشد: تهافت التهافت، ص ١٤٤ - ١٤٥.
- ١٤٨ - الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص ١٠٤، ابن رشد: تهافت التهافت ص ١٨٥.
- ١٤٩ - المرجع السابق، ص ١٠٤.
- ١٥٠ - الطوسي: الدخيرة، ص ١٢٣.
- ١٥١ - الخواجه زاده: تهافت الفلاسفة، ص ٣١ - ٣٢.
- ١٥٢ - ابن رشد: تهافت التهافت ص ١٨٦ - ١٨٨، تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢، ص ٤٥٨.
- ١٥٣ - ابن رشد: تهافت التهافت ص ٤٢٧ وانظر أيضًا. النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد: ص ١٣٧، ماجد فخري: ابن رشد فيلسوف قرطبة ص ١٧.

الفصل السابع

مشكلة الاتصال وأبعادها المعرفية والميتافيزيقية

ويتضمن هذا الفصل:

تمهيد:

أولاً: مشكلة الاتصال عند الفارابي وعوامل تكوينها.

ثانياً: الأبعاد المعرفية والميتافيزيقية لنظرية الاتصال.

ثالثاً: المنهج الذي وضعه الفارابي للاتصال بالعقل الفعال (نص

الفارابي).

رابعاً: أثر نظرية الاتصال الفارابية في الفكر العربي والعالم

العربي.

تمهيد:

انتهينا في الفصول السابقة في تحليل آراء الفارابي في مجال الفلسفة الطبيعية وبيننا كيف ألفت الميتافيزيقيا ظلالها على الكثير من الموضوعات التي تناولها في هذا المجال، كما عرضنا لرأيه في تفسير بعض الظواهر الفلكية من خلال تناوله لموضوع العالم سواء كان عالم ما فوق فلك القمر، أو عالم ما تحت فلك القمر، ثم تناولنا آراءه في مجال الفلسفة الإلهية وكيف تداخل الجانب الفيزيقي مع الجانب الميتافيزيقي في بعض المشكلات التي تناولها بالدراسة كالتدليل على وجود الله، أو بيان صفات الذات الإلهية، أو مشكلة الفيض وصدور الموجودات، ثم أخيرا مشكلة الحدوث والقدم عنده.

وهي وإن كانت كلها من موضوعات الفلسفة الإلهية إلا أنها كان لها اتصالها بالجانب الطبيعي في فلسفته. ونريد الآن أن نحلل موقف فيلسوفنا من موضوع الاتصال "أي اتصال الإنسان بالله وتحقيق السعادة القصوى له".

وسوف نحاول من خلال هذا الفصل إبراز الدلالات المعرفية والميتافيزيقية لمشكلة الاتصال التي تناولها الفارابي في ثنايا بحثه، وإن كان من الصعوبة بمكان إعطاء صورة واضحة المعالم عن رأي الفارابي في هذه المشكلة لأسباب عديدة منها، انتشار آرائه حول هذا الموضوع في بعض كتبه ورسائله، فلا نجد له رسالة مستقلة تبحث في هذا الموضوع^(١) على انفراد كما هو الحال عند الفلاسفة المتأخرين والمتأثرين به في هذه المشكلة كابن سينا، وابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد. وإن كان كل فيلسوف يتخذ موقفا في هذه المشكلة يختلف في قليل أو كثير عن موقف الآخر سواء من حيث الرأي الذي توصل إليه، أو من حيث المنهج الذي اتبعه في دراسته لهذا الموضوع^(٢).

ومن جهة أخرى ونظرا لأن الفارابي يعد من أوائل من طرّقوا ميدان الفلسفة من المتفلسفين العرب والمسلمين في عهد ازدهار الحضارة الإسلامية، فلا شك أن هذا الموضوع بالذات لم تكن رؤية الفارابي له واضحة تمام الوضوح. فموضوعات نظرية المعرفة ومصادرها، وكيفيةها، ومنهجها لم تظهر كموضوعات مستقلة إلا في زمن متأخر عن زمن الفارابي. فما بالك بنظرية الاتصال وهي جزء من نظرية المعرفة لم تظهر إلا مع الفارابي وكانت أثرا من آثار نظرية الفيض أو العقول العشرة.

ولا نقصد بقولنا السابق أنها جزء من نظرية المعرفة الإنسانية، فإن هذا الجانب لا يدخل في مجال الفلسفة الإلهية وهو مبحث خاص من مباحث الفلسفة كمبحث الوجود، ومبحث القيم، وإنما نقصد هنا البحث في المعرفة الإلهية وكيف يدرك الإنسان حقيقتها ويصل إلى معرفة الله حتى تتم له السعادة. وهذا المبحث لا يكون مقطوع الصلة بالمجال الإلهي الميتافيزيقي لأنه يعبر عن أبعاد تلو فوق المحسوسات الجزئية، تلك الأبعاد التي تغوص في أعماق ومحاور ميتافيزيقة سواء ارتضى المفكر لنفسه طريق الاتصال الصوفي، أو عبر من خلال أفكاره عن اتصال يغلب عليه الجانب العقلي كما هو الحال عند الفارابي.

وقد تبين لنا من خلال تناولنا لهذا الموضوع أنه لا يعد داخل الإطار المعرفي لمذهب الفارابي الفلسفي ومراتب العقول فحسب، وإنما له أبعاده الميتافيزيكية والتي وضحت تمام الوضوح من تناول الفارابي لمسائل الفلسفة الطبيعية وبالذات النظريات الفلكية، ومن إقامة أكثر من دليل على وجود الله، ومن البحث في الصفات الإلهية، ثم من نظرية الفيض وما ترتب عليها من القول بقدوم العالم زمانيا. وأخيرا لا يمكننا إغفال اتصالها بإثبات جوهرية النفس وخلودها.

ولقد نجح الفارابي بجهده الفكري الخالص في صياغة هذه النظرية والبرهنة عليها وتقديمها إلى فلاسفة الإسلام من بعده، كما كان لنظريته هذه صدى واسع النطاق في الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى.

وفي الصفحات التالية سوف نتناول حقيقة الموقف الفارابي من نظرية الاتصال موضحين أبعادها المعرفية والميتافيزيكية، ومدى اتصالها بجوانب فلسفته سواء في الطبيعيات أو الإلهيات، كما أننا سنبين الاتجاه الغالب عليها. هل هو الاتجاه الصوفي الوجداني، أم الاتجاه العقلي الذوقي، ثم نختم هذا الفصل ببيان المنهج الذي وضعه الفارابي ليحقق به الإنسان سعادته القصوى. مع بيان أثر نظرية الاتصال في الفكر العربي والعالم الغربي.

أولا : مشكلة الاتصال عند الفارابي وعوامل تكوينها

تعد نظرية الاتصال التي قال بها الفارابي من جملة الإضافات التي أضافها بجهده الفكري الخالص إلى الفلسفة الإسلامية بعد أن استمد بعض أصولها من أرسطو، ومدرسة الإسكندرية، والبيئة الإسلامية المحيطة به، هذا بالإضافة إلى ميوله الخاصة واستعداداته. وقد استطاع الفارابي أن يجمع كل ذلك وينسقه ويصوغه في نظرية إسلامية قدمها إلى الفلاسفة من بعده فقدر لها أن تؤثر فيهم تأثيرا واضحا^(٣). وتتلخص هذه النظرية في أنه في مكنة الإنسان أن يتصل بالعالم العلوي ويتلقى الأنوار الإلهية والمعرفة الربانية فيحصل على أعظم سعادة ممكنة ويتحقق له الخير المطلق.

ولكن كيف يستطيع الإنسان أن يصل إلى ذلك؟ تلك هي المشكلة التي اختلف حولها الفلاسفة. هل يبدأ الإنسان طريقة بالنظر العقلي والتأمل والبحث فيصعد من الجزئي إلى الكلي، ومن المحسوس إلى المعقول فيستطيع بالعلم والعلم وحده أن يصل إلى أعظم سعادة؟ أم أنه يبدأ بتطهير نفسه فيقوم على مجاهدتها بالزهد والتقشف، ويعمل على تصفيتها بضروب الحرمان والتعذيب حتى ينتهي بها إلى أحوال ومواجيد لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ، وإنما يصل إلى فناء نفسه والبقاء في الله واتحاده به؟ أم أنه يأخذ من هذا وذاك فينحو نحو السعادة بالنظر والعمل ويسعى إليها بدراسته وسلوكه؟

وجد الفارابي أن الوصول إلى تلك السعادة المنشودة لن تكون عن طريق تطهير النفس والأعمال البدنية فحسب، بل عن طريق العقل والأعمال الفكرية أولا وبالذات، فهناك فضائل عملية جسمية ولكنها لا تذكر بجانب الفضائل العقلية النظرية. فبالعلم وحده يصبح العقل الهولاني الذي حصلت فيه المعقولات عقلا بالفعل، ثم يصبح بالتعقل الدائم والتفكير المتصل عقلا مستفادا يشرق عليه العقل الفعال، فيتحرر من المادة وتتجلى له الحقائق العلوية ويتلقى الفيض والإلهام. أما التقشف والحرمان وتعذيب البدن فأمور ثانوية تأتي في المرتبة الأخيرة^(٤).

يقول الفارابي "وأن النفس إنما تخرج قوتها العقلية إلى الفعل وإلى أن يكون عقلا كاملا بالفعل بشيء آخر يخرجها من القوة إلى الفعل وهو العقل الفعال وأن ذلك إنما يكون باتصال يحصل بين النفس الناطقة وبين العقل الفعال"^(٥).

فالفارابى إذن يؤثر الطريق العقلى للاتصال ويرى أن تحقيق السعادة القصوى يكون عن طريق الفضائل الفكرية والنظرية وما يعاونها من الأعمال البدنية ويؤكد ذلك بقوله.

"والسعادة هى أن تصير نفس الإنسان من الكمال فى الوجود بحيث لا تحتاج فى قوامها إلى مادة، وذلك أن تصير فى جملة الأشياء البريئة عن الأجسام، وفى جملة الجواهر المفارقة للمواد وأن تبقى على تلك الحال دائماً، إلا أن رتبها تكون دون رتبة العقل الفعال. وإنما تبلغ ذلك بأفعال إرادية، وبعضها أفعال فكرية، وبعضها أفعال بدنية، وليست بأى أفعال اتفقت، بل بأفعال محدودة مقدرة تحصل عن هيئات ما وملكات ما مقدرة محدودة، وذلك أن من الأفعال الإرادية ما يعوق عن السعادة، والسعادة هى الخير المطلوب لذاته، وليست تطلب أصلاً ولا فى وقت من الأوقات لينال بها شىء آخر، وليس وراءها شىء آخر أعظم منها يمكن أن يناله الإنسان. والأفعال الإرادية التى تنفع فى بلوغ السعادة هى الأفعال الجميلة، والهيئات والملكات التى تصدر عنها هذه الأفعال هى الفضائل. وهذه ليست خيراً لذاتها، بل لما تجلب من سعادة. والأفعال التى تعوق عن السعادة هى الشرور والأفعال القبيحة، والهيئات والملكات التى تصدر عنها هذه الأفعال هى النقائص والردائل والخصائص"^(٥).

كما يقول فى "تحصيل السعادة" الأشياء الإنسانية التى إذا حصلت فى الأمم وفى أهل المدن، حصلت لهم بها السعادة الدنيا فى الحياة الأولى، والسعادة القصوى فى الحياة الأخرى أربعة أجناس: الفضائل النظرية، والفضائل الفكرية، والفضائل الخلقية والصناعات العملية"^(٦).

وهكذا نجد أن الفارابى بحكم تنشئته العقلية والفلسفية كان إلى التصوف العقلى أميل، فهو فيلسوف عقلى وصاحب مذهب مثالى يرى العقل فى كل مكان. فالله عقل، والعالم محكوم بنظام العقل، ولا يرتقى الإنسان إلى الله ولا ينال السعادة إلا بأن يحيا حياة العقل والفكر ويعيش بالتأمل والنظر.

ومع أن الفارابى كان زاهداً متقشفاً فى حياته العملية، إلا أنه لم يتخذ من الزهد والتقشف سبيلاً إلى الاتصال والمعرفة، وإنما سعى إلى ذلك بالتأمل والتفكير والابتعاد عن كل ما يشغله عنها. فإن بعض الأفعال الإرادية كمباهج الدنيا وزخرفها قد تقف حجر عثرة بينه وبين حياة العقل التى ينشدها، ولذلك ابتعد عن كل ما يصرفه عن هدفه حتى أنه لم يقبل من صلات الأمير سيف الدولة الحمدانى - على وفرتها - إلا أربعة دراهم كل يوم راضياً بها للتمكن من الانكباب على التأليف والدرس والتأمل فيبلغ درجة العقل المستفاد، فيكون على اتصال دائم بالعقل الفعال

والعقول المفارقة والأرواح القدسية. هنالك تفيض عليه الإشراقات الإلهية والفيوضات الربانية فيرى ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر^(٧).

هذه السعادة التي أشار إليها الفارابي ليست متاحة لكافة البشر، إذ لا تبلغها إلا النفوس الطاهرة المقدسة التي تستطيع أن تخترق حجب الغيب، وتصل إلى عالم النور والمعرفة. يقول الفارابي: "الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت من جهة فوق، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن، وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم وما فيه، ويقبل المعقولات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس. والأرواح العامية الضعيفة إذا مالت إلى الباطن غابت عن الظاهر، وإذا مالت إلى الظاهر غابت عن الباطن، وإذا ركنت من الظاهر مشاعر غابت عن الآخر، وإذا اجتمعت من الحس الباطن إلى قوة غابت عن أخرى ... والروح القدسية لا يشغلها شأن عن شأن"^(٨).

فالأرواح القدسية إذن هي التي في استطاعتها الاتصال بعالم الأمر أو عالم المشاهدة الحقيقية والبهجة الدائمة. ولن يتم لها إلا عن طريق منهج معين يبدأ بممارسة النظر والانتقال من درجة إلى درجة منزلة ابتداءً بعلم العدد، فالأجسام السماوية، فالمبادئ الطبيعية، فمبادئ الوجود عامة، فالنفس الناطقة، فالعقل الفعال، فالموجود الأول الذي تنبثق عنه الموجودات جميعاً"^(٩).

والفارابي يرى أن المبادئ الطبيعية التي في العالم غير كافية في أن يصير الإنسان بها إلى الكمال الذي لأجل بلوغه كون الإنسان، بل الإنسان محتاج فيه إلى مبادئ عقلية يسغى الإنسان بها نحو الكمال. إذ السعادة لا تكون للإنسان إلا بالقوة النظرية وذلك إذا استعمل المبادئ والمعارف الأولى التي أعطاها إياها العقل الفعال عن طريق العقل المنفعل أولاً، فالعقل المستفاد ثانياً، فالاتصال المباشر بالعقل الفعال آخر الأمر^(١٠) هذا الإنسان كما يقول الفارابي في المدينة الفاضلة في أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال"^(١١).

وينبغي أن نشير إلى أن نص الفارابي الأخير لا يعني "باتحاد نفس الإنسان بالعقل الفعال" أن يمتزج أحدهما بالآخر كما يقول المتصوفة بحلول اللاهوت في الناسوت. حقا إن ظاهر العبارة يفيد ذلك، ولكن يجب أن يحمل هذا النص حملاً مجازياً، وذلك لأن الفارابي قد ذكر أكثر من مرة أن العقل المستفاد، وهو أسمى درجات الكمال الإنساني يختلف في طبيعته ووظيفته ومرتبته عن العقل الفعال. حقا إنه اتصل بالعقل الفعال وسعد بلاقائه ولكن دون أن يغنى فيه أو يتحد به، لأن العقل المستفاد يظل في وظيفته وطبيعته وحقيقته مختلفاً عن العقل الفعال. وكل ما في

الأمر أنه يحصل تقارب بين طبيعته التي تتألق بالعلم والمعرفة، وطبيعة العقول المفارقة فتطل عليه أنوارها ويحصل على السعادة العظمى^(١١).

ومما لا شك فيه أن هذه النظرية رغم أنها تجسد ميول الفارابي واستعداداته، ورغم ما ظهر فيها من تأثر واضح بالبيئة الإسلامية المحيطة به وبمتصوفة عصره كالجنيد والشبلي، نقول رغم هذه المؤثرات إلا أنها تخضع في تكوينها العلمي خضوعاً كبيراً لنظرية الخير الأسمى الأرسطية، كما تخضع لنظرية الجذب الأفلوطينية.

فإذا عرفنا أن أرسطو في شرحه للخير الأسمى يقول " أنه فضيلة تتكون من الوحدة والتأمل العقلي، وتخالف الفضائل الإنسانية الأخرى المتعلقة بالجسم. هو قوة تأملية تكتفى بنفسها وتدرك الحق المطلق، وفضيلة عليا لأنه يتصل بأسمى شيء في الإنسان وهو العقل، وباختصار هو فضيلة الفضائل لأنه يصدق على الجانب القدسي حقيقة في الإنسان"^(١٢).

وإذا عرفنا أن رأييه في سعادة الإنسان لا يختلف عن رأي الفارابي حيث يقول "لما كانت سعادة الإنسان هي الفعل المطابق للجزء الأفضل من طبيعته - أعني العقل - فهي أجدر ما تتحقق في حياة التأمل الذي هو غاية ذاته. وأن مثل هذه الحياة ستكون أسمى من المستوى الإنساني، والإنسان لا ينالها بفضل إنسانيته، بل بفضل شيء إلهي أو قدسي"^(١٣).

إذا عرفنا ذلك أدركنا مدى التشابه والتقارب بين آراء أرسطو وآراء الفارابي، ففقرات أرسطو تعتبر أساساً لنظرية الفارابي في السعادة والاتصال. وفي رأييه كما في رأي أرسطو الحياة العقلية غاية في نفسها ومتى جد الإنسان في الدراسة والنظر والبحث والتفكير تشبه بالله والعقول المفارقة التي هي إدراك مستمر وتأمل دائم، ومتى انقطع الإنسان إلى هذا المجهود النظري اقترب إلى الكائنات العلوية وفاز بسعادة ليست وراءها سعادة^(١٤).

ويعلق ابن رشد الذي اعتنق نظرية الفارابي في الاتصال على هذا التقارب بقوله: إن هذه النظرية جواب عن سؤال وجهه إلى أرسطو ولم يجب عنه. فبعد أن وضع أرسطو كيف يدرك "النومس" أو العقل الحقائق المجردة قال "سنرى فيما بعد إذا كان في مقدور العقل الإنساني - ولو أنه غير مفارق - أن يدرك أشياء مفارقة بذاتها" ولما لم يف أرسطو بوعده أخذ فلاسفة الإسلام على عاتقهم أن يتلافوا هذا النقص ويجيبوا عن هذا السؤال^(١٥).

وهكذا يتضح لنا كيف أن الفارابي في تقريره لنظرية الاتصال كان متأثراً بأستاذه أرسطو خاصة في كتابه "الأخلاق النيقوماخية" ويعلق "جلسون" على ذلك

بقوله "ليس ثمة فكرة ولا عبارة لدى أرسطو لم تبحث ولم ينتفع بها شراحه. وهذه الملاحظة صادقة على العموم في كل المشاكل التي درسها وخاصة في مشكلة العقل" (١٧).

وإذا كان لأرسطو الفضل الأكبر على أفكار الفارابي الخاصة بنظرية الاتصال، فإننا لا يمكن أن نغفل أثر مدرسة الإسكندرية التي كان لها أثرها الواضح على فلاسفة الإسلام وعلى راسهم أفلوطين. فلم يكن الاتصال الذي يقول به الفارابي ببعيد الصلة عن "الاكتاسيس" أو الجذب الذي قالت به مدرسة الإسكندرية، فكلاهما يعتمد على التأمل والنظر الذي يؤدي إلى حالة من الغبطة والبهجة التي تخرج بالإنسان من عالم الحس والمادة إلى نور الحقيقة واليقين (١٨).

وليس أدل على بيان هذا التأثير من تقارب بعض نصوص الفارابي مع بعض نصوص أثولوجيا لأفلوطين، فالفارابي في فصوص الحكم يقول "إن لك منك غطاء فضلا عن لباسك من البدن، فاجتهد أن ترفع الحجاب وتتجرد وحينئذ تلحق فلا تمسك عما تباشره فإن ألفت فويل لك، وإن سلمت فطوبى لك. وأنت في بدنك كأنك لست في بدنك، وكأنك في صقع الملكوت فتري ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فاتخذ لك عند الحق مهذا إلى أن تأتيه فردا" (١٩).

أما أفلوطين فيقول في "الربوبية" ربما خلوت أحيانا بنفسى وخلصت بدنى فصرت كأنى جوهر مجرد بلا جسم فأكون داخلا فى ذاتى راجعا إليها وخارجا من سائر الأشياء سوى. وأكون العلم والعالم والمعلوم جميعا، وأرى فى ذاتى من الحسن والبهاء ما أبقى معه متعجبا وأعلم عند ذلك أنى من العالم الشريف جزء صغير، وحين أوقن بذلك أرقى بذهنى إلى العالم الإلهى، ويخيل إلى كأنى قطعة منه. فعند ذلك يلمع لى من النور والبهاء ما تكل الألسن من وصفة، والآذان عن سمعه. ومن الغريب أنى أشعر بأن روحى مملوءة بالنور مع أنها لم تفارق البدن" (٢٠).

وهكذا يتبين لنا من النصين السابقين مدى التشابه بين الجذب الذى دعا إليه رجال الأفلاطونية المحدثة، وبين الاتصال الذى سعى إليه الفارابي.

وبذلك يمكن القول بأن الفارابي قد وضع أسس نظرية الاتصال وإن لم يبسط رأيه فى كيفية الاتصال على نحو موسع كما يشير إلى ذلك ابن رشد، إلا أن هذه النظرية قد نفدت إلى أعماق المدرسة الفلسفية وأثرت فى صوفية المسلمين والمسيحيين واليهود (٢١).

ثانيا : الأبعاد المعرفية والميتافيزيقية لنظرية الاتصال

عندما تناول الفارابي صفات الله تعالى أثبت أنه تعالى ليس جسما. وما دام الله ليس جسما فلا سبيل إلى إدراكه إلا بشيء ليس بجسم ولا هو قوة في جسم. معنى هذا أن الذات التي أدرك بها الله تعد شيئا غير جسماني ولا ينطبق عليها ما ينطبق على الأجسام.

ولقد أدرك الفارابي أنه إذا لم يثبت أن حقيقة ذاته شيء غير جسماني فإنه لن يكون بإمكانه أن يتكلم عن الاتصال أو يصل إلى السعادة التي يسعى إليها من أجل ذلك حاول الفارابي أن يثبت وجود جوهر غير جسماني مفارق يكون باستطاعته الاتصال بالعقول المفارقة وتحقيق السعادة الروحية الخالصة^(٢٣). فهل وفق الفارابي في إثبات جوهرية النفس الإنسانية^(٢٤)؟؟

إذا كان الفارابي يستعمل تعريف النفس كما جاء عند أرسطو^(٢٥)، إلا أنه لا يقره في أن البدن جزء من تعريف النفس. فالنفس عنده معنى زائد على الجسمية، بل هو يتصور النفس تصورا صوفيا يشف عن نزعة إشراقية واضحة فيقول: إن الروح الذي للإنسان نفثة من العالم الإلهي لا تتشكل بصورة ولا تتخلق بخلقه ولا تتعين بإشارة ولا تتردد بين سكون وحركة، فلذلك تدرك المعدوم الذي فات، والمنتظر الذي هو آت. والإنسان مركب من جوهرين: أحدهما مشكل مصور مكيف مقدر متحرك وساكن متجسد منقسم، والثاني مباين للأول في هذه الصفات غير مشارك له في حقيقة الذات، يناله العقل ويعرض عنه الوهم. وهكذا يجمع الإنسان بين عالم الخلق وعالم الأمر أو بين العالم الطبيعي والعالم الإلهي لأن روحه من أمر ربه وبدنه من خلق ربه^(٢٦).

فالنفس العاقلة هي جوهر الإنسان وهي جوهر روحاني بسيط مباين للجسد مفارق له، وليس عرضا من أعراضه وهي ليست جسما، كما أنها لا تموت ولا تفسد كما أثبتنا سابقا. ويؤكد ذلك بقوله "لوجاز هذا لوجب أن تجتمع فيها قوة الوجود والفناء وفعلهما فتكون موجودة ومعدومة معا. فتبين أن البسائط إذا صارت بالفعل لم تبق فيها القوة والإمكان"^(٢٧).

كما أنها مدركة لذواتها، وإدراكها لذواتها هو نفس وجوداتها، وأن لها سعادة فوق سعادة ملابتها للمادة. أي سعادتها حين تفارق. وقد استدل الفارابي على مفارقتها ببراهين منها^(٣٦):

١- أنها تدرك المعقولات، والمعقولات معان مجردة، ولو كانت النفس جسما لما خلت المعقولات من الشكل والوضع والمقدار وعندئذ لا تكون معقولات بل جزيئات، ولذلك فالنفس التي تتلقى المعقولات هي من جنس هذه المعقولات وإلا لما عقلتها، فالشبيه إنما يدرك بالشبيه.

٢- أنها تشعر بذاتها ولو كانت موجودة في آلة لكانت لا تدرك ذاتها من دون أن تدرك معها آلتها فكانت بينها وبين آلتها آلة ويتسلسل، بل ما يدرك ذاته فذاته له، وكل موجود في آلة فذاته لغيره. فالنفس إذن جوهر مفارق يدرك ذاته بذاته.

٣- أنها تدرك الأضداد معا. ولا يمكن أن يكون في المادة ذلك. فالنفس إذن ليست من جوهر البدن.

٤- أن العقل قد يقوى بعد الشيخوخة مع إصابة البدن بالكلال والضعف. والعقل كما مر بنا هو كمال النفس ولولا أنه من جوهر آخر غير جوهر البدن لضعف بضعفه.

وبعد أن أثبت الفارابي أنها جوهر مفارق، يثبت أن لها سعادة بعد المفارقة من جنس سعادة المفارقات، وأن أتمها إنما يكون للنفوس الفاضلة وذلك بالاتصال بالعالم العلوي لتحقيق السعادة المطلوبة فيقول: "قد عرفت أنها بسيطة وأنها يجب إذا وجد لها ما كان في قوتها أن يقبله من الكمالات أن لا يزول عنها ... حين بين أن البسيط إذا خرج إلى الفعل لم يبق فيه الإمكان الذي يختص بهذا الإمكان. إنه لو كان العقل الهولاني باقيا مع العقل بالفعل لكانت النفس بشيء واحد عالمة وجاهلة معا، وهذا الكمال هو العقل بالفعل. أعني الاستعداد التام للاتصال بالمفارق الباقي الثابت فهي تتصل بالعقل بالفعل بعد المفارقة^(٣٧).

وهكذا يتبين لنا أن محاولة الفارابي إثبات وجود جوهر غير جسماني مفارق (هو النفس) حيث يكون باستطاعتها الاتصال بالعقول المفارقة، إنما كان يعبر عن بعد معرفي ميتافيزيقي لأن النفس أو الجزء الناطق هو الأساس في هذا الاتصال، وهي تكتسب خلودها بقدر ما تدرك من الحقائق الموجودة في العقل الفعال.

ومما لا شك فيه أيضا أن تناول الفارابي لموضوع العقول ومراتبها وانتقالها من عقل هيولاني إلى عقل بالفعل إلى عقل مستفاد يستطيع الاتصال بالعقل الفعال إنما كان يعبر عن بعد معرفي ميتافيزيقي أيضا.

ورغم أن الفارابي يؤكد أهمية التجربة الحسية في المعرفة وحصول المعرفة العقلية في حدود عالم الطبيعة، إلا أننا نجده ينحى بمذهبه في معرفة الوجود منحاً صوفياً ميتافيزيقياً تمثل في اعتقاده أن معرفة الماهيات ليس عن طريق انتزاع العقل الإنساني لها من الأشياء الخارجية، بل يتم ذلك بواسطة الفيض. بمعنى أن تصور الكلي يكون صادراً عن العقل الفعال أكثر منه نتيجة لقوة التجريد الخاصة بالعقل الإنساني^(٣٠).

وهكذا جعل الفارابي بحثه في "موضوع الاتصال" مزجاً بين الميتافيزيقيا التي تبحث في كثير من جوانبها عن حقيقة الوجود، وبين المعرفة أي معرفة الله وكيفية الوصول إليه وكيف يدرك الإنسان حقيقته حتى تتم له السعادة. تلك المعرفة التي يصفها الفارابي بأنها اسمى غاية للنفس الإنسانية فيقول "إن النفس مطمئنة كما لها عرفان الحق الأول بإدراكها. فعرافنا للحق الأول وهي برة قدسية على ما يتجلى لها هو اللذة القصوى"^(٣١).

كما يقول "والنفس مطمئنة ستخالط معنى من اللذة الحقيقية على ضرب من الاتصال فتري الحق وتبطل عن ذاتها، فإذا رجعت إلى ذاتها قالت لها أف"^(٣٢). من هنا جعل الفارابي غاية الفلسفة وفائدتها الحقيقة هي معرفة الله "وأما الغاية التي يقصد إليها في تعلم الفلسفة فهي معرفة الخالق تعالى"^(٣٣).

كذلك تعبر نظرية الاتصال عند الفارابي عن بعد معرفي آخر نظراً لارتباطها بمراتب العقول والتي قسمها الفارابي أربعة أقسام - وهي وإن كانت أرسطوطاليسية المنزع إلا أنه عرضها بثوب أفلاطوني جديد، كما أنه استحدث بعض القوى^(٣٤).

والأول منها هو العقل الهيولاني: وهو قوة من قوى النفس أو شيء ما ذاته معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها دون موادها، فتجعلها كلها صورة لها أو صوراً لها. وتلك الصور هي المعقولات، وقد شبه الفارابي هذا العقل بأنه المادة الأولى التي تقبل جميع الصور، والصور تنتقش فيه كما ينتقش الرسم في الشمع، إلا أن المواد الجسمانية تقبل الصور في سطوحها فقط دون أعماقها، وهذه

الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صورة المعقولات، بل هذه الذات نفسها تصير تلك الصور^(٣٢).

فإذا حصلت فيها صور الموجودات صارت تلك الذات عقلا بالفعل. وصارت تلك المعقولات معقولات بالفعل. "فتكون معقولات بالعقل وأنها عقل بالفعل شيء واحد بعينه"^(٣٣) فالعقل هنا هو نفس العقل الهولاني ولكنه أدرك المعاني إدراكا فعليا فأصبحت تلك المعقولات نحوا من موجودات العالم، فإن كانت هذه المعقولات قبل أن تعقل صوراً لأشياء حسية، فإن العقل ينتزعها عن مادتها فيجردها وتصبح كليات بعد أن كانت صفات لأشياء جزئية، أما إن كانت بذاتها صوراً مجردة فإن العقل يدركها كما هي، وتكون ماهيته هي عين وجودها. وفي كلتا الحالتين يصبح العقل بالفعل والمعقول بالفعل وأنها عاقلة بالفعل شيئاً واحداً بعينه، لأن الذات التي تعقل ليست إلا أن المعقولات صارت لها أو صارت هي بعينها تلك الصور^(٣٤).

فإذا وصل العقل بالفعل إلى مرحلة إدراك ذاته بالفعل أصبح عقلا مستفاداً "فالعقل بالفعل متى عقل المعقولات التي هي صورة له من حيث هي معقولة له بالفعل، صار العقل الذي كنا نقوله أولاً أنه العقل بالفعل هي الآن العقل المستفاد"^(٣٥).

وإذا انتهى العقل بالفعل إلى درجة العقل المستفاد فقد انتهى إلى ما هو شبيه بالتخوم والحد الذي إليه تنتهي الأشياء التي تنسب إلى الهولوى والمادة. وإذا ارتقى منها فإنما يرتقى إلى أول رتبة الموجودات المفارقة "أي رتبة العقل الفعال"، تلك الرتبة التي لا يكون بين الإنسان وبينها شيء آخر كما يقول الفارابي^(٣٦).

العقل الرابع هو العقل الفعال، وهو صورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون أصلاً وهو بنوع ما عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد، وهو الذي جعل تلك الذات التي كانت عقلا بالقوة، عقلا بالفعل، وجعل المعقولات التي كانت بالقوة معقولات بالفعل ونسبته إلى العقل الذي هو بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التي هي بصر القوة ما دامت في ظلمة، فعلى هذا المثال يحصل في تلك الذات التي هي عقل بالقوة شيء ما منزلته منه منزلة الاشفاق بالفعل من البصر، وذلك الشيء يعطيه إياه العقل الفعال^(٣٧) أو الروح الأمين وروح القدس كما يسميه الفارابي.

وهكذا فالعقل الفعال هو الذي يجعل عقلاً الذي بالقوة عقلاً بالفعل، والمعقولات بالقوة معقولات بالفعل لأنه بالفعل دائماً كسائر عقول الأفلاك، ومثله في

ذلك مثل الشمس تجعل المرئيات بالقوة مرئيات بالفعل. فالمعقولات موجودة فيه يهبها للعقل الإنساني إذا وصل إلى مرتبة العقل المستفاد الذي ينفع به فيشتعل حدسا.

ويؤكد ذلك أ. أو. ماكوفيلسكى حيث يقول "أعطى فلاسفة الإسلام أتباع أرسطو "العقل الفعال" أهمية خاصة غير التي اكتسبها لدى أرسطو. فإذا كان العقل الفعال وفقا لتعاليم أرسطو لصيقا بالإنسان ذاته، كائنا في الروح البشرية يحول الصفات الموهوبة المغروسة في العقل المنفعل تجاه معرفة المفاهيم يحولها إلى حقيقة، فإن العقل الفعال يتحول لدى الفلاسفة العرب والمسلمين الأرسطويين إلى مبدأ روحى مستقل موجود خارج الإنسان يولد بتأثيره على الإنسان معرفة جواهر الأشياء.

وبفضل هذا التغير لمفهوم العقل الفعال، فإن نظرية المعرفة لدى الفلاسفة العرب والمسلمين تلتحم بنظريتهم الشاملة عن الكون مادام هذا العقل الفعال فى مفهومهم هو العقل العالمى الذى يعتبر الحلقة الأخيرة فى سلسلة فيض العقول الكونية (أو هو عقل العالم ما تحت فلك القمر)، وحسب رأيهم فإن فى هذا العقل الكونى تنحصر أشكال أشياء العالم المادى، وبالتحام العقل الفعال بالعقل الإنسانى الكامن يكسب الأخير أشكال التفكير الضرورى لمعرفة جواهر الأشياء^(٣٧).

فالفارابى يرى أن العقل الإنسانى وحده عاجز، وأنه لا يستطيع العمل إلا بقوة نفوذ العقل الفعال واتصاله به فحسب. وهكذا فتأثير العقل العالمى الفعال على العقل الإنسانى المنفعل (بواسطة نظرية الفيض) يحول العقل الإنسانى من حالة الإمكانية إلى الحالة الفعالة، ليصبح عقلا بالفعل^(٣٨).

وبناء على ذلك فإن الإنسان لا يحصل المعرفة باجتهاده، بل تجىء إليه المعرفة هبة من العالم الأعلى وعن طريق اتصال العقل الفعال بالإنسان، وليس اتحاد به كما ذكرنا سابقا. وما ذلك إلا لاختلاف طبيعة العقل الإنسانى عن العقل الفعال، ولو صح ذلك لأصبح العقل الفعال قابلا للانقسام وهذا غير جائز إطلاقا^(٣٩) ويؤكد الفارابى ذلك بقوله "ولا يجوز أن تكون المعقولات منحصرة فى شىء متجزء أو ذى وضع، وهو مفارق للمادة يبقى بعد موت البدن وليس فيه قوة قبول الفساد وهو جوهر أحدى وهو الإنسان على الحقيقة (يقصد النفس)^(٤٠).

وبذلك لا يمكن اتحاد العقل فى مذهب الفارابى فى الاتصال. وما العقل الفعال إلا عقل خارجى لا يلحقه نقص ولا فتور، بل هو فاعل، وإذا قيس إلى عقول

البشر فهي في مجموعها لا تتعدى كونها عقولا بالقوة تخرج إلى الفعل. "وأن النفس إنما تخرج قوتها العقلية إلى الفعل وإلى أن يكون عقلا كاملا بالفعل بشيء آخر يخرجها من القوة إلى الفعل وهو العقل الفعال وأن ذلك إنما يكون باتصال يحصل بين النفس الناطقة وبين العقل الفعال" (١).

ونحن لا نملك من حقائق الوجود شيئا ما لم يشرق علينا هذا العقل فينير سبيلنا، وندرك بواسطته المجردات، ونتعقل المفارق. ولن يحدث ذلك إلا إذا وصلنا بمداركنا إلى مرتبة العقل المستفاد وفي ذلك يقول الفارابي "الروح الإنسانية هي التي تتمكن من تصور المعنى بحدّة وحقيقته منقوصا عنه اللواحق الغريبة ... بقوة لها تسمى العقل النظري، وهذه الروح كمرآة، وهذا العقل النظري كصقالها وهذه المعقولات ترسم فيها من الفيض الإلهي كما ترسم الأشباح في المرايا الصقلية إذا لم يفسد صقالها بطبع، ولم يعرض بجهة من صقالها عن الجانب الأعلى شغل بما تحسها من الشهوة والغضب والحس والتخيل. فإذا عرضت عن هذه وتوجهت للقاء عالم الأمر لحظت الملكوت الأعلى، واتصلت باللذة العليا" (٢).

وهكذا يعتبر موضوع الاتصال عند الفارابي امتدادا طبيعيا لنظرية المعرفة عنده، ونتيجة طبيعية لرأيه في العقل بعد أن يصبح عقلا مستفادا وينتهي لتلقى الوحي الإلهام (٣).

كما أنه يعتبر نتيجة منطقية لفلسفته الفيضية والميتافيزيقية. وقد مر بنا كيف، أن الفارابي في تقسيمه للعالم إلى عالم ما تحت فلك القمر، وعالم ما فوق فلك القمر، قد تخيل في هذا العالم الأخير نظاما فلكيا أساسه أن في كل سماء قوة روحية أو عقلا مفارقا يشرف على حركتها ومختلف شئونها. وآخر هذه العقول هو العقل العاشر، وهو نقطة الاتصال بين العالميين، وهو سبب وجود الأنفس الأرضية من جهة والعناصر بمعاونة الأفلاك من جهة أخرى، فهو الذي يهب كل جسم نفسه الخاصة به حين يتهيأ لقبولها فتحل فيه حلول الصورة في المادة. ولذلك سماه الفارابي واهب الصور (٤). ذلك لأنه لما كان آخر العقول السماوية فإنه إذا فكر في ذات الخالق فاضت عنه النفوس الإنسانية، وإذا فكر في ذاته على أن وجوده مستمد من الله فاضت عنه العناصر الأولية التي يتألف منها العالم وتعاونته في هذا الأمر الأخير الأجرام السماوية.

وواضح مما عرضناه سابقا أن الاتصال الذي يقول به الفارابي لا يعد اتصالا قائما على ركائز قلبية وجدانية، أي أنه لم يعتمد على ذلك التصوف الذي يقوم على الزهد والتقشف وقهر النفس ومجاهدتها وتصفيتها بضروب الحرمان، حتى تنتهي بها

إلى أحوال ومواجيد لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ، وبحيث تنتهى إلى الفناء عن النفس والبقاء فى الله.

إن اتصال الفارابى يعد إلى حد كبير مرتكزا على الجانب العقلى، إنه لم يعالجه كما عالجه الصوفية، لأن الأسس التى اعتمد عليها فى نظريته لا تركز على الاتجاه الوجدانى القلبى. فنظرية المعرفة ومراتب العقول، ونظرية الفيض، ودراسته لموضوعات الفلسفة الطبيعية كمبادئ الوجود، والعالم وموجوداته كل ذلك لا يعبر عن اتجاه صوفى، وإنما كما لاحظنا أضفى عليها بعدا ميتافيزيقيا، كما أن تناوله لموضوعات الفلسفة الإلهية إنما تعبر عن بعدا ميتافيزيقيا وليس بعدا صوفيا.

وإذا كان الفارابى قد تناول فى دراسته لنظرية الاتصال جوانب يبحث فيها الصوفية. فإن رأيه غير رأيهم، ومنهجه غير منهجهم. حقا إنه استعمل بعض الألفاظ التى يفهم منها الاتحاد أو الحلول، ولكننا نرجح أنها لا تخرج عن مجرد بيان سمو العالم الإلهى والرغبة فى البقاء فيه. فالسعادة عنده عقلية، والفضائل الرئيسية هى الفضائل الفكرية. وهكذا ينحرف الفارابى عن المتصوفين انحرافا ظاهرا فيجعل الكمال إدراكا عقليا^(٤٥).

حقا إننا لا ننكر نزعة الفارابى الصوفية، لكن هذا التصوف كما قلنا يقوم على أساس عقلى صرف. هو تصوف نظرى يعتمد على المعرفة والتأمل. وبذلك يمكننا القول بأن الفارابى قد أقام مذهبه الفلسفى على أساس العقل، إلا أنه وضع على قمة هذا المذهب نظرية صوفية امتازت بها الفلسفة الإسلامية عن كثير من الفلسفات الأخرى. يقول د. عبد الحليم محمود: "إن أخص خصائص النظرية الصوفية التى قال بها الفارابى أنها قائمة على أساس عقلى، فليس تصوفه بالتصوف الروحى البحث الذى يقوم على محاربة الجسم والبعد عن اللذات لتطهير وترقى مدارج الكمال، بل هو تصوف نظرى يعتمد على الدراسة والتأمل، وطهارة النفس فى رأيه لا تتم عن طريق الجسم والأعمال البدنية فحسب، بل عن طريق العقل والأعمال الفكرية أولا وبالذات^(٤٦)."

وبناء على ذلك وبعد دراستنا لفلسفة الفارابى الطبيعية والإلهية وبعد بيان مشكلة الاتصال كما قال بها الفارابى يمكننا أن نقول أن "كارادى فو" قد جانبه الصواب عندما اعتقد أن التصوف ينفذ إلى كل شىء فى مذهب الفارابى، والألفاظ الصوفية منتشرة فى كل ناحية من مؤلفاته، ويستطرد قائلا وإنك لتشعر شديد الشعور أن التصوف ليس مجرد نظرية اعتنقها، بل هو حالة نفسية أو حالة ذاتية ساهمت هذه الحالة فى جعل مذهب غامضا بعض الشىء^(٤٧).

ثالثا : المنهج الذى وضعه الفارابى للاتصال بالعقل الفعال : (نص)

يقول الفارابى "إن العمل إنما يكون فضيلة وصوابا متى كان الإنسان قد عرف الفضائل التى هى فضائل بالحقيقة حق معرفتها، وعرف الفضائل التى يظن بها أنها فضائل وليست كذلك حق معرفتها، وعود نفسه أفعال الفضائل التى هى بالحقيقة فضائل حتى ثارت له هيئة من الهيئات وعرف مراتب الموجودات واستيهاالاتها، وأنزل كل شىء منها منزلته ووفاه حقه الذى هو مقدار ما أعطى ومرتبته من مراتب الوجود، وأثر ما ينبغى أن يجتنب. وهذه حال لا تحصل ولا تكمل إلا بعد الحنكة وكمال المعرفة بالبرهان واستكمال العلوم الطبيعية وما يتبعها، وما بعدها على ترتيب ونظام حتى يصير أخيرا إلى العلم بالسعادة التى هى بالحقيقة سعادة. وهى التى تتطلب لذاتها ولا تتطلب فى وقت من الأوقات لغيرها، ويعرف كيف تكون الفضائل النظرية والفضائل الفكرية سببا ومبدأ لكون الفضائل العلمية والصنائع، وهذا أجمع لا يكون إلا بممارسة النظر والانتقال من درجة إلى درجة ومن منزلة إلى منزلة ولا يمكن غير ذلك:

إن الذى يروم أن يتعلم الفلسفة النظرية يتبدىء من الأعداد، ثم يرتقى إلى الأعظام ثم إلى سائر الأشياء التى تلحقها الأعداد والأعظام بالذات مثل المناظر والأعظام المتحركة، ثم إلى الأجسام السماوية والموسيقى وإلى الأثقال وإلى الحيل. وهذه أشياء تفهم وتتصور إلى مادة إلى أن يصير إلى الأجسام السماوية. ثم يضطر بعد ذلك إلى إدخال مبادئ أخرى غير مبادئ ما ذا وبما ذا وكيف ليكون معينا له على استعمال الأشياء التى يعسر أن تصير معقولة أو لا يمكن دون أن تصير فى مواد. فتصير متاخمة أو فى الوسط بين الجنس الذى ليس له مبادئ وجود إلا مبادئ وجوده، وبين الجنس الذى يوجد لأنواعه المبادئ الأربعة، فتلوح له المبادئ الطبيعية، فيمارسها ويستقصى النظر فى الموجودات الطبيعية ومبادئ التعليم لها إلى أن يصير إلى مبادئ الوجود، فيصير ما يستفيدة من مبادئ الوجود له سلما ومبادئ تعليم، وإنما تصير مبادئ الوجود التى استفادها مبادئ تعليم بالإضافة إلى شينين، ثم ينتقل إلى العلم بأسباب وجود الأجسام الطبيعية والبحث عن ذواتها

وجواهرها وأسبابها. فعندما ينتهى إلى الأجسام السماوية وإلى النفس الناطقة وإلى العقل الفعال، ينتقل أيضا إلى مرتبة أخرى فيضطر به النظر في مبادئ وجودها إلى أن يطلع على مبادئ ليست هى طبيعية، فيصير ما استفاده من مبادئ وجود تلك الرتبة الثالثة أيضا مبادئ تعليمه لهذه الموجودات، والتي هى أكمل وجودا من الطبيعة. فيصير أيضا إلى الوسط بين علمين، علم الطبيعيات وعلم ما بعد الطبيعيات فى ترتيب الفحص والتعليم، ويطلع أيضا على مبادئها التى من أجلها كونت، وعلى الغاية والكمال الذى من أجله كون الإنسان. ويعلم أن المبادئ الطبيعية التى فى الإنسان وفى العالم غير كافية فى أن يصير الإنسان بها إلى الكمال الذى لأجل بلوغه كون الإنسان، وأن الإنسان محتاج فيه إلى مبادئ عقلية يسعى الإنسان بها نحو ذلك الكمال. فيكون الإنسان قد قارب البلوغ إلى المنزلة والدرجة من العلم النظرى التى تنال بها السعادة، ويبلغ به النظر من الجهتين جميعا إلى أن ينتهى إلى موجود لا يمكن أن يكون له مبدأ أصلا من هذه المبادئ، بل يكون هو الموجود الأول والمبدأ الأول لجميع الموجودات التى سلف ذكرها. ويكون هو الذى به وعنه وله وجودها الأنحاء التى لا يدخل عليها نقص، بل بأكمل الأنحاء التى يكون بها الشئ مبدأ للموجودات فيحصل له معرفة الموجودات بأقصى أسبابها. وهذا هو النظر الإلهى فى الموجودات. ومع ذلك فهو دائما يفحص عن الغرض الذى لأجله كون الإنسان وهو الكمال الذى يلزم أن يبلغه الإنسان، وعن جميع الأشياء التى بها يبلغ الإنسان ذلك الكمال^(٤٨).

فمن خلال هذا النص يبين الفارابى المنهج الأساسى لبلوغ الإنسان السعادة القصوى عن طريق الإدراك النظرى. فبلوغ هذه السعادة لا يكون إلا بممارسة النظر والانتقال من درجة إلى درجة، ومن منزلة إلى منزلة ابتداء بعلم العدد، فالأجسام السماوية، فالمبادئ الطبيعية، فمبادئ الوجود عامة، فالنفس الناطقة، فالعقل الفعال، فالموجود الأول الذى تنبثق عنه الموجودات جميعا.

كما يرى الفارابى أن المبادئ الطبيعية التى فى العالم غير كافية فى أن يصير الإنسان بها إلى الكمال الذى لأجل بلوغه كون الإنسان، بل الإنسان محتاج فيه إلى مبادئ عقلية يسعى بها نحو الكمال. إذ السعادة لا تكون للإنسان إلا بالقوة النظرية وذلك إذ استعمل المبادئ والمعارف الأول التى أعطاه إياها العقل الفعال^(٤٩).

رابعاً: أثر نظرية الاتصال الفارابية في الفكر العربي والعالم الغربي

أحدثت نظرية الاتصال الفارابية أثراً عميقاً في فكر القرون الوسطى، ونفذت إلى أعماق المدرسة الفلسفية العربية في الشرق والغرب، كما كان لها أثرها الكبير في الفلسفة المدرسية اليهودية والمسيحية، هذا بالإضافة إلى أننا لا يمكن أن نغفل أثرها على بعض المتصوفة الذين تشوبهم روح فلسفية كابن سبعين والغزالي وغيرهم. وفي ذلك يقول "د. محمود قاسم" لم تستطع نظرية الفارابي في الاتصال على الرغم مما ينسب إليه "كارادي فو" من جمال أن تأسر لب "أبي الوليد ابن رشد"، وإن أثرت على العكس من ذلك تأثيراً عميقاً في نظرية المعرفة لدى ابن سينا، والغزالي، وابن باجة وابن طفيل، وموسى بن ميمون كما امتد تأثيرها على البير الكبير وتوما الأكويني^(٥٠).

ولقد كان ابن سينا من أوائل الفلاسفة الذين ساروا على نهج الفارابي واعتنقوا نظرية الفيض كما وردت عند أستاذه "الفارابي"، وبالتالي فقد اعتنق نظرية الاتصال واعتبر أن أوثق المعارف هي التي تأتي عن هذا الطريق، حيث جعل النفس الإنسانية تتطلع دائماً وأبداً إلى العالم الأسمى عاشقة لكمالها الذي هو الغاية المقصودة. وفي هذا التطلع نلاحظ عنصرين:

عنصر القدرة الذاتية في النفس الذي يخضع لديناميكية التشوق حسب أعمالها وطهارتها وجهتها، وعنصر المنح الذي لا يعطى إلا لمن كانت قدرته تلك غاية في الاستعداد والقبول كي يشرق بنوره عليه فيضيء سبيله ويرشده إلى طريق العالم الأسمى. فإذا تعادل الطرفان تحققت صورة صادقة للاتصال يندر أمثالها إلا عند العرفاء من الناس لأنها مزيج من المحبة الصوفية والمنهج العقلاني^(٥١) يقول "ابن سينا" أن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة الكل والنظام المعقول في الكل والخير الفاضل في الكل مبتدئاً من هذا الكل إلى الجواهر الشريفة، فالروحانية المطلقة، ثم الروحانية المعلقة نوعاً من التعلق بالأبدان، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها، ثم تستمر كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله فتقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله مشاهداً لما هو الحسن

المطلق والخير المطلق ومتحدا به ومنتقشا بمثاله وهيئته، ومنخرطا في سلكه وصائرا في جوهره^(٥٢).

فابن سينا يرى أن الرياضة الحققة هي اتصال النفس الناطقة بعالمها العلوي، وبلوغها درجة من الصفاء بحيث تستطيع الاتصال. وليست الرياضة الحققة نظاما من الزهد والتقشف والمحاسبة والحرمان مما يعده الصوفية وسائل تطهير النفس والوصول بها إلى أعلى الدرجات.

وهكذا نجد أن الفيلسوفين ينطلقا إلى غاية واحدة وهي الاتصال بالعقل الفعال، والذي بواسطته يحصل الإنسان على اسمى معارفه. يقول د. إبراهيم مذكور "اعتنق ابن سينا مختلف آراء الفارابي الصوفية، وتولاها بالشرح والدروس في رسائل متعددة، وقد أخذ على حسب عاداته أفكار الفارابي وفصل القول فيها وعرضها عرضا مسهبا. فهو يحدثنا عن التجريد والبهجة والسعادة، ويشرح نظرية الاتصال شرحا مستفيضا^(٥٣)."

كذلك اهتم ابن سينا بشرح الدور الإيجابي للعقل الفعال في نظرية الاتصال، كما أشار إلى ذلك الفارابي من قبله. وهو يعتبر أن مراتب العقول أو القوة النظرية وانتقالها من العقل الهيولاني إلى العقل بالملكة، إلى العقل بالفعل، إلى العقل المستفاد لا يمكن أن يتم إلا بواسطة عقل يعد دائما بالفعل وهو العقل الفعال. فإن كل عقل من هذه العقول يعد بالقوة بالنسبة للعقل الذي فوقه، وبالفعل بالنسبة لما دونه. يقول ابن سينا "إن العقل بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بسبب عقل هو دائما بالفعل، وأنه إذا اتصل العقل بالقوة بذلك العقل الذي بالعقل نوعا من الاتصال، انطبع فيه نوع من الصورة تكون مستفادة من خارج"^(٥٤) ويرى ابن سينا كما رأى الفارابي أن نسبة هذا العقل إلى نفوسنا كنسبة الشمس إلى أبصارنا، فكما أن الشمس تبصر بذاتها بالعقل وتبصر بنورها بالفعل ما ليس مبصرا، كذلك حال هذا العقل عند نفوسنا^(٥٥).

فإذا انتقلنا إلى فلاسفة المغرب لبيان أثر هذه النظرية في آرائهم. فإنه يمكننا القول بأن هؤلاء الفلاسفة مدينون لإخوانهم المشاركة بكثير من آرائهم ونظرياتهم، ولذا فلم يكن غريبا أن يتبع كل من ابن باجة، وابن طفيل خطى الفارابي في هذه النظرية بالذات.

فقد نالت نظرية الاتصال حظوة كبيرة لدى ابن باجة، وكتابة "تدبير المتوحد" قائم على إثبات أن الإنسان يستطيع الاتصال بالعقل الفعال بواسطة العالم وتنمية القوى الإنسانية، فالغاية القصوى التي يصبو إليها المتوحد في المدينة الفاضلة هي الاتصال بالعقل الفعال ومن وراء ذلك اللحاق بعالم المفارقات الذي ذهب كل من الفارابي وابن باجة إلى أنه كنه السعادة التي كتب عليه أن يتطلع إليها دائما^(٥٦). هذا الاتحاد أو الاتصال بالعقل الفعال عرضه ابن باجة في عدة رسائل لا سيما "رسالة الاتصال". وهو يبدأ بعرض معاني الواحد التي لخصها أبو نصر في كتابة "في الوحدة" كما يقول "ابن باجة"، ثم يذهب إلى أن الاتصال والتمتع مرتادفان للوحدة والواحد، وأن غاية النظر العقلي هو بلوغ تلك المرحلة التي يصبح معها العاقل والمعقول - أي الإنسان والجوهر المفارق الذي يستمد منه سائر معارفه العقلية - واحدا. وهو يصف تلك الحال من الاتصال بقوله "فأما العقل الذي معقوله هو بعينه فذلك ليس له صورة روحانية موضوعة له. فالعقل يفهم منه ما يفهم من العقول، وهو واحد غير متكرر. إذ قد خلا من الإضافة التي تناسب بها الصورة في الهيولى. والنظر من هذه الجهة هو الحياة الآخرة، وهو السعادة القصوى الإنسانية المتوحدة"^(٥٧).

وقد وضع ابن باجة منهاجا مماثلا للمنهاج الذي وضعه الفارابي في "فصول منتزعة" لبلوغ السعادة القصوى عن طريق الإدراك النظري وعرض في كتابه "تدبير المتوحد" المراحل التي يمر بها المتوحد أو الفيلسوف في طلب تلك السعادة، فقسم تلك الغايات إلى ثلاثة أقسام:

١- ما كان منها خاصا بصورته الجسمانية (أي الحسى الظاهر والمحسوسات الخارجية).

٢- ما كان منها خاصا بصورته الروحانية (أي الناجمة عن الحس الباطن بأقسامه وهي الخيال والحس المشترك والذاكرة).

٣- ما كان منها خاصا بصورته الروحانية العامة (أي الناجمة عن العقل أو القوة الناطقة).

فالإنسان يجتاز مرحلة إدراك الجزئيات الحسية إلى الكليات العقلية المفارقة التي يدعوها الصور الروحانية والتي منها العقلان: المستفاد، والفعال. ويعتبر أن من يعقلها فقد بات عند ذلك واحدا من تلك العقول، وصدق عليه أنه إلهي فقط

وارتفعت عنه أوصاف الحسية الغائية، وأوصاف الروحانية الرفيعة ولاق به وصف إلهي بسيط^(٥٨).

أما ابن طفيل فرغم أنه قد وجه إلى الفارابي بعض أوجه النقد التي أشرنا إليها سابقا، فإننا يمكننا أن نقول أنه تأثر به في بعض المسائل وخاصة مسألة الاتصال، فابن طفيل يرى أن الأعمال التي يجب على الإنسان الذي يرغب في المشاهدة أن يقوم بها تتجه إلى أغراض ثلاثة هي:

١- إما عمل يتشبه بالحيوان غير الناطق.

٢- وإما عمل يتشبه بالأجرام السماوية.

٣- وإما عمل يتشبه بالموجود الواجب الوجود.

ويرتب ابن طفيل هذه الأعمال ترتيبا من الأدنى إلى الأعلى مبينا كيف يرتقى الإنسان من أولها إلى ثانيها إلى ثالثها حيث تحصل المشاهدة الصرفة والاستغراق والتأمل الصرف. وفي ذلك يقول د. عاطف العراقي، "إن حديث ابن طفيل عن هذه المجالات التي شاهدها" حتى يعد من جانبه تأثرا بأقوال الفارابي وابن سينا حول مشكلة الفيض وترتيب الموجودات، وإن كان الهدف عندهما يختلف عن الهدف الذي يسعى إليه ابن طفيل"^(٥٩).

فابن طفيل إذن قد اتبع نفس منهج ابن باجة الذي اقتبسه من الفارابي وعلق على ذلك "مونك" بقوله "سعى ابن طفيل على طريقته في حل المشكلة التي شغلت طائفة من فلاسفة الإسلام" أعنى مشكلة الاتصال "أو بكلام آخر طريقة اتصال الإنسان بالعقل الفعال وبالله. فلم ترق له طريقة الغزالي القائمة على الهوس الصوفي، وآثر طريقه ابن باجة فاتبعها وأوضح معه تطور معقولات العقل عند المتوحد الذي تحرر من مشاغل المجتمع وتأثيره، وزاد على ذلك أنه جعل متوحده كلي البعد عن كل تأثير اجتماعي قد انفتح فيه العقل على الموجودات انفتاحا تلقائيا وتوصل شيئا فشيئا بجدة ودافع العقل الفعال إلى تفهم أسرار الطبيعة وأسمى قضايا ما بعد الطبيعة"^(٦٠).

وهكذا يكون ابن طفيل قد بحث موضوع الاتصال وربطه بموضوع السعادة متابعا في ذلك فلاسفة سبقوه كابن سينا وابن باجة، وإن كان الفارابي يعد سابقا للجميع وتأثيره واضحا عليهم جميعا^(٦١).

كذلك نجد أثر الفارابي واضحا تماما الوضوح على الفيلسوف المغربي "ابن رشد" رغم أن هذا الأخير لم يدخر وسعا في نقده وتجريحه ولا سيما إذا أحس منه انحرافا عن أرسطو، وهو يعرض طريقة "ابن الصائغ" في الاتصال وينقدها مبررا ذلك بأنه سلك مسلك الصوفية وأخرج الإنسان عن دائرة العلم الطبيعي، ثم يشير إلى طريقته التي تتلخص في أن الإنسان يبدأ من المحسوسات، ثم الصور الهيولانية، ثم الصور الخيالية، ثم الصور المعقولة. فإذا حصل في العقل هذه المعقولات سمي ذلك اتصالا، أي اتصال العقل الهيولاني بالصور المعقولة التي هي فعل محض، وهي صور مفارقة^(٢٢).

وإذا كان ابن رشد يرى أن هناك طريقتين للاتصال: أحدهما صاعد والآخر هابط. الطريق الصاعد هو الذي يبدأ من المحسوسات ثم الصور الهيولانية، ثم الصور الخيالية، ثم الصور المعقولة. فإذا حصل في العقل هذه المعقولات سمي ذلك اتصالا، أي اتصال العقل الهيولاني بالصور المعقولة التي هي فعل محض^(٢٣).

والطريق الآخر الهابط هو أن نفترض وجود هذه الصور المعقولة وأنها تتصل بنا فنكتسبها، وهذه موهبة إلهية لا تيسر لكل إنسان، بل لأصناف السعداء فقط. فإننا يمكننا القول بأن ابن رشد لم يخرج عما قاله الفارابي من قبل. إذ أن الفارابي قد ذكر الطريقتين. وكل ما هنالك. أن الفارابي قد أثر هذا الطريق الأخير، وربما يعود ذلك إلى خوف الفارابي من الوقوع في بعض الأغلاط إذا ما هوسا في الطريق الأول فجعل الله ضامنا لمعارفنا بأن جعلها مفيضة منه فلا يكون هناك مجال للشك فيها وهذا ما يؤكد قول الفارابي "الحس الظاهر لا يدرك صرف المعن بل خلطه ... والوهم والحس الباطن لا يدرك المعنى صرفا بل خلطا. والروح الإنسانية هي التي تتمكن من تصور المعنى بحدة وحقيقته منقوصا عنه اللواحق الغريبة مأخوذا من حيث يشترك فيه الكثير. وذلك بقوة لها تسمى العقل النظري ... وهذه المعقولات ترسم فيها من الفيض الإلهي"^(٢٤).

أما ابن رشد فقد أنكر هذا الطريقة وآثر بعد الفحص والتأمل الطريق الأول. ويعلق د. مذكور على ذلك بقوله "لم يستطع ابن رشد أن يكون لنفسه مذهبا مستقلا ينفصل عن مذهبهما، "يقصد الفارابي وابن سينا". وهو أشد ما يكون تأثرا بهما في المسائل الصوفية، فهو يعلن مثلهما أن العلم سبيل الوصول إلى السعادة

الروحانية، وأن أسمى درجات الكمال أن يخترق الحجب ويرى نفسه وجها لوجه أمام الحقائق العلوية^(٦٥).

ومما لاشك فيه أن تأثير نظرية الاتصال الفارابية لم يقتصر على فلاسفة المشرق والمغرب فحسب، وإنما تعداه إلى بعض الصوفية ذوى النزعة الفلسفية ونقصد منهم على سبيل المثال: حجة الإسلام الإمام الغزالي، والفيلسوف الصوفي ابن سبين.

فالإمام الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ) قد آمن بنظرية الاتصال ودافع عنها، واعتبر أن المعاني تحضر على النفس ثم تغيب عنها فهي إذن غائبة عن النفس حاضرة خارجا عنها في جوهر هو العقل الفعال أو الروح القدس تفيض منه على النفس عند الحاجة^(٦٦).

وإذا أردنا أن نقارن بين تصوف الغزالي وتصوف الفارابي وجدناهما متفقين على رفض مذهب الحلول الذي قال به "الحلاج". والإلهام الذي سعى إليه الغزالي يشبه من وجوه كثيرة الاتصال الذي جد في طلبه الفارابي، وكلا الرجلين يؤمن بوجود معارف باطنية وراء الحقائق الحسية وهذه غاية الحياة العملية والنظرية، ومقصد الصوفية والأنبياء. يقول الغزالي "لكن العقل (يقصد العقل الإنساني) ليس نيرا بذاته لأن أنواره مستفادة من سبب هذه الأنوار وهي بالنسبة إليه كالسراج بالنسبة إلى نار عظيمة طبقت الأرض. فتلك النار هي نار العقل الفعال المفيض لأنوار المعقولات على الأنفس البشرية^(٦٧).

وقد يعترض البعض على هذا التقارب معللا ذلك بأن الغزالي يستمد إلهاماته من الله مباشرة، على حين أن الفارابي يقنع بالاتصال بالعقل الفعال. ولكن هذا الفرق في الواقع شكلي، فإن العقل الفعال في رأى فلاسفة الإسلام جميعا ليس إلا فاصلا معنويا ومرحلة تدرج بين العبد وربّه وكل فيض مصدره الأخير والحقيقي هو الله جل شأنه^(٦٨).

كذلك تبنى الغزالي نظرية الفارابي في العقل ومراتبه، واعتبر أن كل عقل هو مادة بالنسبة إلى العقل الذي يليه، وصورة إلى العقل الذي يتقدمه كما ذكر ذلك الفارابي من قبل، وليس أدل على قبوله لنظرية الاتصال الفارابية من قوله "فإن القوة العقلية إذا اطلعت على الجزئيات في الخيال، وأشرق عليها نور العقل الفعال، استحالت مجردة من المادة وعلائقها وانطبعت في النفس الناطقة لا

على أنها تنتقل من التخيل إلى التعقل منا ... بل على معنى أن مطالعتها تعد النفس لأن يفيض عليها المجرد من العقل الفعال، فإن الأفكار والتأملات معدة للنفس نحو قبول الفيض^(٦٩).

أما ابن سبعين (ت ٦٦٢ هـ بمكة) فقد اعتبر أن الله هو أصل العقول المتصرف في الكون صدرت عنه بمحض الفيض والإنعام، والعقل الفعال وهو أحد هذه العقول - يدبر شؤون الأرض ويمد الكائنات بصورها الثابتة، فهو مصدر النفوس البشرية على الإطلاق.

وإذا كانت النفوس صادرة عنه فهي مبالغة دائما إلى الاتصال به، وإذا ما تفرغ الإنسان للدراسة والنظر فاز بالمعرفة الكاملة والحقيقة المجردة وسما إلى درجة العقل الفعال. وهو يرفض الحلول والاتحاد الذي ذهب إليهما "الحلاج" ويقصر السعادة على مجرد اتصالنا بالتغل الفعال وارتباطنا به روحيا ومعنويا. وهكذا نرى أن ما يقوله ابن سبعين "ما هو إلا تكرار حرفي لما قاله الفارابي وابن سينا من قبله"^(٧٠).

ولم يقتصر أثر نظرية الاتصال الفارابية على المفكرين - فلاسفة وصوفية - فقط، بل تعداه إلى المدرسة اليهودية ممثلة في "موسى بن ميمون"، وإلى المدرسة المسيحية ممثلة في "البرت الكبير وتوما الأكويني".

فموسى بن ميمون الذي يعد بحق الممثل الأول للفلسفة اليهودية المدرسية، اعتنق كل نظريات الفلسفة الإسلامية تقريبا، والدارس للثقافة الإسلامية حين يقرأ كتابه "دلالة الحائرين" يرى أنه حتى في مناقشاته لنصوص التوراة إنما يصدر عن فكر وثقافة إسلامية. مما جعل المؤرخون يعتبرونه فيلسوفا إسلاميا^(٧١).

وقد صادفت نظرية الاتصال الفارابية هوى منه ووجد فيها مجالا فسيحا للتوفيق بين الفلسفة والدين، وهو يعتقد أن البحث والتأمل هو سبيل الكمالات الإنسانية، وأن العلم هو العبادة الحقة التي يتقرب بها الإنسان إلى ربه، وكلما أمعن الإنسان في الدراسة والنظر ازداد قربا من ربه. ويوضح "ابن ميمون" دور العقل الفعال في حصول المعرفة فيقول: "والعقل العاشر هو العقل الفعال الذي دل عليه خروج عقولنا من القوة إلى الفعل، وحصول صور الموجودات الكائنة الفاسدة بعد أن لم تكن في موادها إلا بالقوة ... فمعطى الصورة صورة مفارقة، وموجد العقل عقل وهو العقل الفعال"^(٧٢). كما يقول "إن هذا الفيض العقلي إذا كان فائضا على

القوة الناطقة فقط، ولا يفيض منه شيء على القوة المتخيلة إما لقلة الشيء الفائض، أو لنقص كان في المتخيلة في أصل الجبلة فلا يمكنها قبول فيض العقل، فإن هذا هو صنف العلماء أهل النظر^(٧٣).

أما أثر الفارابي عامة ونظرية الاتصال خاصة على الفلسفة المدرسية المسيحية، فيتضح من قول "هاموند"، "كان البرت الكبير يقتبس في كتاباته من الفارابي الكثير وخصوصا في المسائل التي تتناول ما وراء الطبيعة، وكان هدف البرتوس الكبير وتوما الأكويني التوفيق بين الفلسفة الإسلامية والأرسطوطاليسية وبين اللاهوت المسيحي"^(٧٤).

ويرى "توما الأكويني" أن العقل البشري في أول أمره يكون كاللوح الساذج الذي لم يكتب فيه، ويتضح ذلك من حقيقة أننا نفهم بالقوة فقط، ثم نفهم بعد ذلك بالفعل ... ولا يصبح شيء ما بالقوة إلى آخر بالفعل إلا بشيء بالفعل ... لذلك يجب أن نعين من جانب العقل قوة ونجعل الأشياء معقولة بالفعل، وذلك بانتزاع الصور الذهنية من الظروف المادية وذلك هو وجوب العقل الفعال^(٧٥).

وقد كتب "جلسون" فصلا ممتعا في نظرية الحب المسيحية وأبان ما انطوت عليه من مدلولات خفية ونزعات صوفية، وهو يرى أن محبة الله هي السبيل الذي يقودنا إلى السعادة الفارابية ... فألبير الكبير والقديس توما الأكويني يتحدثان عن عقل مقدس هو في الغالب ابن "للروح القدسية" التي أشار بذكرها الفارابي من قبل، والقديس توما الأكويني يقرر في وضوح أن سرور النفس وغبطتها تنحصر في تأمل الحقائق الأزلية^(٧٦).

وهكذا أثرت نظرية الاتصال الفارابية في يهود القرون الوسطى ومسيحيها على السواء، كما أثرت من قبل في فلاسفة الإسلام ومتصوفيه شرقا وغربا.

المصادر والمراجع

- (*) - حقا لقد عني الفارابي بموضوع السعادة علما وعملا فخصه بكتابين من كتبه شرح
فيهما مختلف آرائه في التصوف والأخلاق وبين الوسائل الموصلة إلى السعادة وهما
"تحصيل السعادة، التنبيه على سبيل السعادة" ولكننا نقصد أنه لم يترك رسائل مستقلة
في كيفية الاتصال وبيان طريقه كما فعل غيره من الفلاسفة المتأخرين"
- ١- الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل: ص ١٨٨.
 - ٢- د. مذكور: في الفلسفة الإسلامية. ج١. ص ٤٤.
 - ٣- د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الإسلامية. ص ٤٥٢.
 - ٤- الدعاوى القلبية: ص ١٠.
 - ٥- آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٩١، انظر أيضا: التنبيه على سبيل السعادة ص ٢.
 - ٦- ص ٤٩.
 - ٧- فصوص الحكم: فص ٢٢ ص ٣٦.
 - ٨- فصوص الحكم: فص ٤١، ٤٠. ص ٤١، ٤٠.
 - ٩- فصول منتزعة ص ٩٦-٩٧، د. توفيق الطويل: التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام
ص ٧٦.
 - ١٠- فصول منتزعة ص ٩٧، الدعاوى القلبية: ص ١٠، د. ماجد فخري: أثر الفارابي في
المدرسة الأندلسية. ص ٤٤٥.
 - ١١- آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٣.
 - ١٢- إثبات المفارقات ص ٨، رسالة في العقل. ص ١٢-١٣، د. مذكور في الفلسفة الإسلامية
ج١. ص ٤١، د. عبد الحليم محمود التصوف عند ابن سينا. ص ٩١.
 - ١٣- أرسطو: الأخلاق إلى نيقوماخوس ترجمة لطفى السيد ج٢. ص ٣٤٩-٣٥٢.
 - ١٤- المرجع السابق: ص ٣٥٣-٣٥٧.
 - ١٥- فصول منتزعة: ص ٥٥ وأيضاً ص ٩٥.
 - ١٦- د. مذكور: في الفلسفة الإسلامية. ج١. ص ٤٣. انظر أيضاً تلخيص كتاب النفس لابن
رشد ص ٤٦.
 - 17- Gilson (E.) : History of Christian Philosophy in the middle
ages, IV, P. 5-6.
 - ١٨- أفلوطين عند العرب: الميمر العاشر من كتاب الأثولوجيا. ص ١٥٦-١٥٧، د. توفيق
الطويل: التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام. ص ٦٣-٦٤.

- ١٩ - فصوص الحكيم: فص ٢٢. ص ٣٦.
- ٢٠ - أفلوطين عند العرب: الميمر الأول. من كتاب الأثولوجيا. ص ٢٢.
- ٢١ - انظر: ابن رشد: تلخيص كتاب النفس ص ٤٦، د. مذكور: في الفلسفة الإسلامية، ج ٢، ص ٤٧، د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية. ص ٤٥٤.
- ٢٢ - د. عاطف العراقي: الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل. ص ١٨٩.
- (*) - لم يضطرب الفارابي في أمر من أمور مذهبه كاضطرابه في أمر النفس وخلودها. وربما كان مرجع الاضطراب حرصه على التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، بين من يقول "ولكن ما دامت النفس لا تموت بفعل الشر الخاص بها، ولا بفعل الشر الخارج عنها فواضح أنها لا بد أن تكون شيئا موجودا على الدوام وبالتالي شيئا خالدا... ومن العسير أن يكون الكائن خالدا إن كان مؤلفا من أجزاء متباينة، ولم يكن التركيب الجامع بين هذه الأجزاء كاملا". أفلاطون. الجمهورية. الكتاب العاشر. ص ٣٨٢، وبين من يقول "أن النفس صورة للبدن وأن المادة أي البدن هي السبب في اختلاف الأفراد فيما بينهم، وأن الذي يفسد في النفس هي القوى المتعلقة بالبدن وغرائزه، أما العقل الفعال فهو خالد لا يفنى". أرسطو طاليس: كتاب النفس. تحقيق د. الأهواني ص ٤١، ص ١١٢. وقد لاحظ فيلسوف المغرب "ابن طفيل" هذا التناقض فقال أن ما ورد من فلسفة الفارابي فهي كثيرة الشكوك، فتارة يرى أن بقاء النفوس الشريفة بعد الموت في آلام لا نهاية لها، وتارة يرى أنها منحلة وصائرة إلى العدم وأنه لا بقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة. حي بن يقظان: تحقيق أحمد أمين ص ٦٢.
- وحقيقة الأمر أن نصوص الفارابي فيما يتعلق بخلود النفس قد ناقض بعضها البعض الآخر. فبينما يقول بخلودها في نصوص صريحة كقوله "أن النفس الإنسانية هي جوهر الإنسان عند التحقيق، وأنها لا تفنى بفنائها فهي مفارقة باقية بعد الموت فليس فيها قوة قبول الفساد" الدعاوى القلبية. ص ١٠، كما يقول "وإنها مفارقة باقية بعد الموت فليس فيها قوة قبول الفساد" إثبات المفارقات ص ٧ - ٨. وهو هنا يثبت أن الخلود في طبيعة النفس، انظر د. شارلز أ. بنزورت. مجلة المستقبل العربي العدد ٥٨ - ١٢ - ١٩٨٣ ص ٧٦، نراه في نصوص أخرى ينفي خلود بعض هذه الأنفس ويقول "رأى القدماء أنه تتولد من هذه النفوس الإنسانية ومن العقول الفعالة نفوس تكون تلك الباقية والنفس الإنسانية فانية". التعليقات ص ١٤.
- ويبدو أن الفارابي قد وجد أن هذا الرأي الأخير يتضارب تضاربا شديدا مع العقيدة الإسلامية، فذكر أن القضاء ليس مطلقا، بل يصيب النفوس غير الكاملة التي أعرضت عن المعرفة وشغلت بالأمور الحسية وانغمست في الملذات الجسمية ويصفهم

بأنهم الهالكين الصائرين إلى العدم على مثال ما تكون عليه البهائم والسباع والأفاعي، أما النفوس التي أدركت السعادة وأخذت بأسباب المعرفة وهى نفوس أهل المدينة الفاضلة فهى إن فارت أبدانها اتحدت وسعدت، وكلما جاءها فوج آخر من جنسها اتحد بها فى عالم الخلود. آراء أهل المدينة الفاضلة. ص ٩٤، ١٠٠. ويعلق "فالزر" على هذا رأى بأن الفارابى يتبع فيه عقيدة الرواقين العميقة التى ترى أن نفوس الصالحين هى وحدها الباقية، أما نفوس الناس الآخرين فتتفنى بفناء الجسد. الفلسفة الإسلامية ومركزها فى التفكير الإنسانى. ترجمة محمد حسين توفيق ص ٦٠.

ولنا أن نتساءل هل نفى الفارابى فعلا "خلود هذه الأنفس أم أنه رغب فى رسم صورة مأساوية لأصحاب الخطايا لكى تكون رادعا ووازا لهم من الاستمرار فى عملهم الحقيقى هذا كما يقول د. جعفر آل ياسين فى كتابه عن الفارابى.

إننا لا نستطيع أن نجزم بأحد الأمرين على الآخر، فليس لدينا من نصوص الفارابى ما يؤيد أى من وجهتى النظر، وإن كنا نميل إلى وجهة نظر "أوليرى" الذى يرى أن الفارابى قسم الأنفس من حيث بقاؤها وفناءها إلى ثلاث فئات: فئة عرفت السعادة وعملت على بلوغها فهى خالدة فى السعادة، وفئة عرفتتها وأعرضت عنها فهى خالدة فى الشقاء، وفئة لم تعرفها ولم تبلغ درجة العقل المستفاد فظلت بحاجة إلى المادة وفنيت بفناء أجسادها. أى أن الخلود عنده هو الخلود الفكرى. وفى ذلك يقول "أوليرى". أما الجزء الوحيد الخالد فى الجسم فهو الذى يأتية كفيض من العقل الفعال عندما يتحرر من اتصاله بالجسم الإنسانى والنفس الدنيا ويصبح اتصاله بالمصدر الذى جاء منه أمر لا بد منه. وهكذا فالفارابى لا ينفى خلود الروح". الفكر العربى ومكانه فى التاريخ. ص ١٣٣. وهذا ما ذهب إليه "ريتشارد فالزر" أيضا حيث يرى أن نفوس الصالحين هى وحدها الباقية. وعموما فإن ما يهمنا فى بحثنا هنا فى نظرية الاتصال وبيان أبعادها المعرفية والميتافيزيقية هو إثبات خلود هذا الجزء الناطق لأنه هو الذى يستطيع الاتصال بعالم العقول المفارقة. وانظر أيضا. البير نصرى نادر. آراء أهل المدينة ص ٢٠، د. خليل الجرة: تاريخ الفلسفة العربية ج ٢ ص ١٣٥.

٢٣- حيث يعرفها الفارابى بقوله "أنها استكمال أول لجسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة". جواب مسائل ص ٦٤، وانظر أيضا. أرسطوطاليس: كتاب النفس ص ٤٢.

٢٤- فصوص الحكم: فص ٢٧، ٢٨، ٣٧، وانظر أيضا: تلخيص نواميس أفلاطون للفارابى. تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ص ٦١.

٢٥- رسالة إثبات المفارقات: ص ٢.

٢٦- المرجع السابق: ص ٧.

٢٧- المرجع السابق: ص ٨.

(*) - حين سئل الفارابي عن حصول الصورة في الشيء على كم نوعا يكون؟ فقال: "أن حصول الصورة في الشيء يكون على ثلاثة أنواع. أحدها حصول الصورة في الحس، والآخر حصول الصورة في العقل، والثالث حصول الصورة في الجسم... وقد يظن أن العقل تحصل فيه صورة الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط. وليس الأمر كذلك أن بينها وسائط، وهو أن الحس يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه، ويؤديها إلى الحس المشترك حتى تحصل فيه، فيؤدي الحس المشترك تلك إلى التخيل، والتخيل إلى قوة التمييز. ليعمل التمييز فيها تهذيبا وتنقيحا، ويؤديها منقحة إلى العقل فيحصلها العقل غاية". جواب مسائل سئل عنها. ص ٦٢ - ٦٣.

وحين سئل عن التصور العقلي كيف يكون وعلى أي وجه أجاب "أن يحس الإنسان شيئا من الأمور التي هي خارجة عن النفس ويعمل العقل في صورة ذلك الشيء ويتصوره في نفسه على أن الذي هو خارج ليس هو بالحقيقة مطابقا لما يتصوره في نفسه، إذ العقل أطف الأشياء، فما يتصوره فيه هو إذن أطف الصور. "جواب مسائل. ص ٦٢.

وهكذا فصورة الشيء يدركها العقل غير ملابسة للمادة، ومفردة غير مركبة، ومجردة عن جميع ماهي ملابسة له. وهكذا تحصل الماهية للإنسان عن طريق العقل وحده وذلك بانتزاعها من الأشياء.

ولكن الفارابي لم يقف عند حدود هذا الطريق في معرفة الوجود وإنما تعداه إلى ما بعد الطبيعة في كتابه "فصوص الحكم" حيث جعل الإنسان لا يصل إلى الماهيا أو الكليات إلا بفضل من الله وجوده عليه، وهو إذا كان يستطيع إدراك الأشياء المنثورة حوله عن طريق حواسه إلا أن هذه الأشياء لا تتضح له وضوحا تاما إلا في ضوء معرفته للأمور العامة التي تفاض عليه من الله، وتقذف في عقله بمنة منه وفضل. إذ يقول: "الروح الإنسانية هي التي تتمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته منقوصا عنه اللواحق الغريبة مأخوذا من حيث يشترك فيه الكثير وذلك بقوة لها تسمى العقل النظري وهذه الروح كمرآة وهذا العقل النظري كصقالها وهذه المعقولات ترسم فيها من الفيض الإلهي، كما ترسم الأشباح في المرآة الصقلية إذا لم يفسد صقالها بطبع، ولم يعرض بجهة من صقالها عن الجانب الأعلى شغل بما تحسها من الشهوة والغضب والحس والتخيل. فإذا أعرضت عن هذه وتوجهت تلقاء عالم الأمر لحظت الملكوت الأعلى واتصلت باللذة العليا". فص ٣٩ ص ٤٠. هذا النص رغم صراحته في

تصوير المعرفة على أنها فيض يفاض به على الإنسان من الله، إلا أن فقراتها يكاد يناقض بعضها البعض. فبينما تنص الفقرة الأولى على الدور الإيجابي للإنسان في معرفة الماهية أو المعنى، نرى الفقرة الثانية تجعل الإنسان نفسه منفعلا وليس فاعلا، وكل ما له من عمل إيجابي هو أن يبتعد عن الشهوة والغضب حتى تصفو نفسه ويصبح مؤهلا لأن يفاض عليه من الله المعارف.

٢٨- فصوص الحكم "فص ١٨. ص ٣٥.

٢٩- المرجع السابق: فص ١٩. ص ٣٥-٣٦.

٣٠- ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة: ص ١٩.

٣١- تلخيص كتاب النفس لابن رشد: ص ٤٤، وانظر أيضا رسالة العقل للكندي: ص ٣٢٦ هامش.

٣٢- رسالة في العقل: ص ٨، وانظر أيضا أرسطو طاليس: في النفس. مقدمة د. بدوي: ص ٢-٣. والفارابي. عباس محمود: ١١٤.

٣٣- رسالة العقل: ص ٩.

٣٤- المرجع السابق: ص ١٠-١١.

٣٥- المرجع السابق: ١١.

٣٦- آراء أهل المدينة: ص ٩٤ (وقد سمي العقل الفعال فعلا كما يقول الفارابي بالقياس إلى العقل الإنساني الذي يتفعل به ويستفيد منه. إحصاء العلوم للفارابي. ص ٣٨).

(*) - لم تكن الفلسفة المشائية صريحة في تحديد طبيعة هذا العقل. وقد اختلف شراح أرسطو في تفسيرها، فذهب "الإسكندر الأفروديس" إلى التفرقة بين العقل المادي والعقل الفعال آخر وظائف النفس، وأكد أنه مشترك بين أفراد النوع الإنساني. وقد تأرجح الفارابي بين الاتجاهين ولم يكن كلامه عن الصلة بين العقل المستفاد والعقل الفعال واضحا تمام الوضوح، فهو حينما يقول: "والعقل الفعال هو نوع من العقل المستفاد وصور الموجودات هي فيه لم تزل ولا تزال، إلا أن وجودها فيه على ترتيب غير الترتيب الذي هي موجودة عليه في العقل الذي هو بالفعل "رسالة في العقل. ص ١٣ - ١٤. وحينما آخر يقول "والعقل الذي بالفعل شبيه بموضوع ومادة للعقل المستفاد، والعقل الذي بالفعل صورة لتلك الذات (العقل الهولاني) فتلك الذات شبيهة بمادة. رسالة في العقل. ص ١٢ والفارابي كما يقول د. بدوي وإن كان متأثرا "بالإسكندر" وإن كان استعار منه لفظ "العقل الهولاني"، إلا أنه لم يغال مثله في مكانة العقل الفعال الذي انتهى به إلى اعتبار أنه الله (أرسطوطاليس. النفس، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ص ٥ - ٨). أما د. أبو ريده فيؤكد أن العقل المستفاد ليس عند

الفارابي عقلا مفارقاً، بل هو العقل الإنساني نفسه إذا عقل الصور المعقولة بعد أن صار عقلا بالفعل، وذلك من حيث أن تلك الصور معقولة له، فهو إدراك العقل لذاته، من حيث هو صورة مجردة قد عقلت المعقولات فتصورت بها. فهو مرتبة في التعقل في حدود ميدان الإنسان.

أما فيما يتعلق بالعقل الفعال عند الفارابي فإننا نجد أنفسنا أمام مذهب أرسطو في "كتاب النفس"، ويفسره الفارابي ويسبغ عليه صبغة من المذهب الأفلاطوني الجديد، وهو عقل مفارق ومبدأ فاعل مؤثر في العقل الإنساني وفي غيره، لكنه ليس المبدأ الأول لجميع الموجودات، لأن المبدأ الأول هو الإله نفسه. (رسالة الكندي في العقل - هامش ص ٣٢٦).

٣٧- الفارابي بين منطقة عصره. مجلة المورد، المجلد الرابع، العدد الثالث ١٩٧٥م، ص ٦١.

٣٨- انظر د. محمود قاسم، في النفس والعقل، ص ٦ المقدمة.

٣٩- د. إبراهيم مذكور في الفلسفة الإسلامية، ج ١ ص ٤١، د. عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص ٤٥٣، د. خليل الجبر: تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢، ص ١٤٨.

٤٠- عيون المسائل: ص ٣٠.

٤١- الدعاوى القلبية: ص ١٠، د. جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان: ص ١١٠.

٤٢- فصوص الحكم، فص ٣٩، ص ٤٠، التعليقات: ص ١٣.

٤٣- د. مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام، ص ١٦٧ - ١٦٨ وانظر أيضاً:

Hammond (R.): The philosophy of Al - Farabi and its influence on medical thought, p. 150 - 165.

٤٤- تشارلز أ. مجلة المستقبل العربي، عدد ٥٨ ص ٧٧، د. مذكور، في الفلسفة الإسلامية ج ١، ص ٣٦.

د. خليل الجبر: تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢، ص ١٣٥، وانظر أيضاً: الدعاوى القلبية ص ١٠.

15- Munk (S.) Melanges de philosophie juive et Arab, p. 343.

وانظر أيضاً:

Massignon (Louis) Recueil de Textes Inédits - Concernant l'histoire de Mystique en pays de L'Islam, p. 88.

٤٦- د. عبد الحليم محمود: التصوف عند ابن سينا، ص ٩١، وانظر أيضاً: د. التفتازاني مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص ١٢٠.

- ٤٧- كارادى فو: دائرة المعارف الإسلامية، مجلد ١. ص ٤١٠.
- ٤٨- فصول منتزعة: ص ٩٥: ص ٩٨.
- ٤٩- د. ماجد فخري: أثر الفارابي في المدرسة الأندلسية، ص ٤٤٤ - ص ٤٤٥ (ضمن الفارابي والحضارة).
- ٥٠- في النفس والعقل: ص ٢٠٢، د. عبد الرحمن مرحبا. من الفلسفة اليونانية، ص ٤٥٤، د. مذكور: في الفلسفة الإسلامية ج١، ص ٦٤.
- ٥١- د. جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم، ص ٢٥٥ وانظر أيضاً د. مصطفى حلمي: الحب الإلهي، ص ٢٩.
- ٥٢- ابن سينا: النجاة، ص ٤٨١، الإشارات والتنبيهات، القسم الطبيعي، ص ٣٦٤ - ص ٣٦٧.
- ٥٣- د. إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية، ج١، ص ٤٨، وانظر أيضاً، خليل الجبر: تاريخ الفلسفة العربية، ج٢، ص ٢١٠.
- ٥٤- ابن سينا: رسالة في أحوال النفس. تحقيق د. الأهواني، ص ١١٢ - ١١٣، أ.ماكوفسكي: الفارابي بين منطقة عصره ص ٦٢.
- ٥٥- ابن سينا: الإشارات، ص ٣٦٤ - ص ٣٦٧، د. عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق، ص ١٨٧ - ١٨٨.
- ٥٦- د. ماجد فخري: أثر الفارابي في المدرسة الأندلسية، ص ٤٤٠ (الفارابي والحضارة)، د. خليل الجبر: تاريخ الفلسفة العربية، ج٢، ص ٣٥٤، وانظر أيضاً، د. معن زياده: الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، ص ٣٩.
- ٥٧- رسالة اتصال العقل بالإنسان (ضمن رسائل ابن باجه الإلهية) تحقيق د. ماجد فخري. ص ١٦٦.
- ٥٨- انظر ص ٣٥٨ من الرسالة، المرجع السابق: ص ٨٠، ٩٢. وانظر أيضاً د. عاطف العراقي: النزعة العقلية، ص ١٢١ - ١٢٢، د. خليل الجبر: تاريخ الفلسفة العربية، ج٢، ص ٣٥٠ - ٣٥١.
- ٥٩- د. عاطف العراقي: الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، ص ١٩٩، د. مذكور في الفلسفة الإسلامية، ج١، ص ٥٢.
- 60- Munk. Melanges de philosophie juive et Arabe, p. 413.
- ٦١- د. عاطف العراقي: الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، ص ١٨٨، د. معن زياده: الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، ص ٣٩.

- ٦٢- ابن رشد: تلخيص كتاب النفس، ص ٩٥ (ويعترض د. عاطف العراقي على نقد ابن رشد لابن باجه ويقول: "إذا كان ابن رشد يقول باتصال يعتمد على النظر والعقل، فإن ابن رشد لا يعبر عن شيء لا نجده عند ابن باجه، كما لا يعد تعبيراً عن اتجاه يختلف عن اتجاه ابن باجه. فكل منهما قد سلك الطريق النظري العقلي في دراسته لمشكلة الاتصال "النزعة العقلية: ص ١٢١ - ١٢٥.
- ٦٣- د. عاطف العراقي: النزعة العقلية ص ١٢١ - ١٢٢، د. خليل الجبر. تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢، ص ٤٣٩ - ٤٤٠.
- ٦٤- فصوص الحكم: ص ٣٩، ص ٤٠.
- ٦٥- د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ج ١، ص ٥٢ - ٥٣. (وإذا كان ابن رشد يقسم العقل إلى ثلاثة أقسام: هيولاني، وبالملكة، وعقل فعال هو فعل دائم وصورة محضة خارج عن أنفسنا وبه يتحول العقل الهيولاني إلى عقل بالملكة. (ابن رشد. كتاب النفس، ص ٧٩) فهو بهذا لا يختلف عن العقل الفعال كما قال به الفارابي، وإذا كانت لا تفيض منه علينا صور مفارقة في رأي ابن رشد، فإن في وسعنا أن نصعد إليه ونستمد منه هذه الصورة كما يقول الفارابي. وبذلك لم يبعد ابن رشد كثيراً عن نظرية الاتصال الفارابية.
- ٦٦- الغزالي: معارج القدس، ص ١٣٧، وأنظر أيضاً د. مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام ص ١٥٧ - ص ١٦٢.
- ٦٧- المرجع السابق: ص ٥٩.
- ٦٨- د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ج ١، ص ٦٤.
- ٦٩- الغزالي، معارج النفس: ص ١٣٨، د. خليل الجبر: تاريخ الفلسفة العربية ج ٢، ص ١١٠.
- ٧٠- د. التفتازاني: ابن سبعين وفلسفته الصوفية، ص ١٠٢، د. إبراهيم مدكور "في الفلسفة الإسلامية"، ج ١، ص ٥٦، د. مصطفى حلمي: الحياة الروحية، ص ١٨٧.
- ٧١- د. حسين آتاي: مقدمة دلالة الحائرين، ص ٣.
- ٧٢- موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، ج ٢، ص ٢٨١ - ٢٨٢.
- ٧٣- المرجع السابق: ص ٤٠٦.
- ٧٤- يوجين. أ. مايزر: الفكر العربي والعالم الغربي، ص ١٨.
- ٧٥- توما الأكويني: خلاصة اللاهوت. ج ٣، ص ٩٤ (ضمن كتاب الفكر العربي والعالم الغربي، ص ٣٠ - ٣٢).
- ٧٦- د. مدكور في الفلسفة الإسلامية، ج ١، ص ٦٦.

الفصل الثامن

مشكلة النبوة عند الفارابي

ويتضمن هذا الفصل الموضوعات الآتية:

تمهيد:

أولاً: عوامل اهتمام الفارابي بمشكلة النبوة

أ - رد شبهة منكرى النبوة.

ب - النبی ضرورة اجتماعية وسياسية.

ثانياً: المخيلة وسيلة النبی فی إدراك الحقائق والوحي.

ثالثاً: الأحلام وعلاقتها بالوحي والإلهام.

رابعاً: موضوع النبوة فی الإسلام والنبوة كما تناولها الفارابي.

خامساً: أثر رأيه فی النبوة فیمن جاء بعده.

تمهيد:

إذا كان الفارابي قد أثبت فيما سبق أن الإنسان الذي بلغ درجة معينة من الإدراك العقلي عن طريق البحث والنظر والتأمل فترقى نفسه إلى درجة العقل المستفاد، ويستطيع الاتصال بالعقل الفعال وتقبل الأنوار الإلهية والفيوضات الربانية، فإنه في هذا الفصل والخاص ببيان "مشكلة النبوة عند الفارابي" يحاول أن يثبت أن الاتصال بهذا العقل ليس عن طريق العقل فحسب، وإنما يمكن أيضًا أن يتم ذلك عن طريق المخيلة وذلك في حالة الأنبياء.

والفارابي يعد من أوائل فلاسفة الإسلام الذين اهتموا بموضوع النبوة، وبيان أهميتها كمفهوم ضروري للإنسانية جمعاء، أو كنموذج للإنسان الكامل في هذه الحياة. وإذا عرفنا أنه لم يكن لليونان نظرية في النبوة يسترشد بها الفارابي، أدركنا عمق هذه المحاولة بل وأهميتها لمن جاء بعده من الفلاسفة. فقد استطاع أن يكون نظرية وإن اختلفت إلى حد ما عن النظرية الإسلامية كما جاءت بها الشرائع والأديان، إلا أنها من وجهة نظرنا كانت ضرورة اجتماعية ودينية وعقلية.

لم يكن موقف الفارابي من مشكلة النبوة موقفًا تقليديًا يهدف من ورائه البحث لمجرد البحث كجزء من مذهبه في الإلهيات، وإنما كان يهدف من وراء هذا الجدل الفكري وضع قاعدة يستند إليها أصحاب النظر في تثبيت فكرة النبوات فانتهج منهجًا دينيًا عقلانيًا بحيث لم نجد في الفكر الفلسفي الإسلامي بناءً عقلياً منطقياً لنظرية النبوة أكثر إحكاماً مما قدمه الفارابي.

وقد عرض الفارابي لنظريته هذه في أكثر كتبه وخاصة "آراء أهل المدينة الفاضلة" حيث يذكر في فصلين متتابعين "سبب المنامات"، "في الوحي ورؤية الملك"، حيث بين فيهما أثر المخيلة في الأحلام وتكوينها وما ذلك إلا لأن تفسيره للأحلام والرؤى يؤدي بالضرورة إلى تفسير النبوة، لأن الإلهامات النبوية إما أن تتم في حال النوم فتكون رؤيا صادقة، وإما أن تكون في حال اليقظة فتكون وحيًا، ولا فرق بين الطريقتين والاختلاف في الرتبة لا في الحقيقة، فأهل الصفاء عند الفارابي فريقان: فريق الفلاسفة وفريق الأنبياء. وكل منهما يستطيع على طريقته أن يصل إلى خالص المعرفة الإلهية. وما يستطيعه الفيلسوف بالنظر العقلي والتأمل الفلسفي، يستطيعه النبي بمخيلة وقوة قدسية أودعها الله فيه.

وبعد فإننا في هذا الفصل سنحاول أن نبين سبب اهتمام الفارابي بدراسة موضوع النبوة، ثم نوضح رأيه في النبوة مع بيان أثر المخيلة في حصول المعرفة النبوية وارتباطها بالأحلام.

وأخيراً نوضح خصائص النبوة كما ذكرها الفارابي، مع بيان رأيه في الفيلسوف والنبى وذلك من خلال مقارنة بين موضوع النبوة في الإسلام والنبوة كما تناولها الفارابي.

أولاً: عوامل اهتمام الفارابي بموضوع النبوة

أ - رد شبهة منكري النبوة:

كان القرنان الثالث والرابع للهجرة ميدانا فسيحا لجدل عنيف شمل معظم أصول الإسلام ومبادئه، فقد انتشرت موجة طاغية من الإلحاد بلغت ذروتها على يد زعيمين من أكبر زعماء الإلحاد في الإسلام هما: ابن الراوندي، وأبوزكريا الرازي. فقد أنكرا النبوة وبالتالي فقد كان هدفهما إنكار الدين الإسلامي من أساسه وهدم الحضارة الإسلامية.

أما ابن الراوندي^(١) فقد بلغ من المهارة والمكر والدهاء مبلغا كبيرا، وهو لا يتعرض للنبوة بالنفي والإنكار، وإنما يقف منها في الظاهر موقفا بعيدا عن التحيز كي يجتذب إليه كل الفرق^(٢).

فهو يعرض أقوال المثبتين والمنكرين على حد سواء، إلا أنه بلغ من شدة مكروه أنه يعلن في أول بحثه أنه لا يعمل شيئا سوى أنه يردد أقوالا جرت على السنة البراهمة في رد النبوات. وهو يقول على لسانهم "أنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه، وأنه هو الذي يعرف به الرب ونعمه، ومن أجله صح الأمر والنهي، والترغيب والترهيب. فإذا كان الرسول يأتي مؤكدا لما فيا من التحسين والتقبيح، والإيجاب والحظر، فساقت عنا النظر في حجته وإجابة دعوته، إذ قد غنينا بما في العقل عنه، والإرسال (أي بعثة الرسل) على هذا الوجه خطأ. وإن كان (ما يأتي به الرسول) بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح، والإطلاق والحظر، فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته"^(٣).

فالهداية إنما هي للعقل وحده، وما بعثه الأنبياء والرسل إلا نافلة كفانا الله إياها. وأما ما يقال عن بلاغة القرآن وإعجازه فليس "بالأمر الخارق العادة، لأنه لا يمتنع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها، وتكون عده من تلك القبيلة أفصح من (بقية) تلك القبيلة، ويكون واحد من تلك العدة أفصح من (سائر أفراد) تلك العدة"^(٤).

إذن فالمعجرات في رأيه غير مقبولة في حملتها ولا في تفاصيلها. والملاحظ على ابن الراوندي أنه وإن اتبع بعض أصول المعتزلة ونادى مثلهم بالحس والقبح العقليين. إلا أنهم قد افترقوا عنه في أنهم لم يستخدموا العقل هذا الاستخدام المفرط، وبدلوا جهودهم للتوفيق بين الدين، وإن ردوا على شبه الزنادقة والملحدين بكل حجة وبرهان.

ولم يكن الرازي^(٣) أقل خطراً من سلفة ابن الراوندي، فهو يشيد مثله بالعقل، والعقل عنده هو المرجع في كل شيء: أمور الدين، والألوهية، وأمور الدنيا والحياة، فإن الباري - كما يقول في مستهل كتابه "الطب الروحاني" - إنما أعطانا العقل .. لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما في جوهر مثلنا نيله وبلوغه .. بالعقل أدركنا جميع ما ينفعنا ويحسن ويطيب به عيشنا .. وبه وصلنا إلى معرفة الباري .. وإذا كان هذا مقداره ومحله وخطره وجلالته، فحقيق علينا ألا نحطه عن رتبته ولا ننزله عن درجته، ولا نجعله - وهو الحاكم - محكوماً عليه، ولا - وهو الزمام مذموماً -، ولا - وهو المتبوع - تابعاً، بل نرجع في الأمور إليه، ونعتبرها به، ونعتمد فيها عليه، فنمضيها على إمضائه ونوقفها على إيقافه^(٤).

ومما نلاحظه أنه في هذا النص لاسيما القسم الأخير منه يعرض من طرف خفي باللجوء إلى أي سلطة خارجة عن نطاق العقل، كسلطة الدين والنبوة مثلاً. ولا يكتفى بهذا التلميح وإنما يعمد إلى التصريح في مناظره له مع أبي حاتم الرازي، فيؤكد أن الأديان مدعاة للشقاق والتنازع والتنافر والحروب والخصومات "من أين أوجبتم أن الله اختص قومًا بالنبوة دون قوم وفضلهم على الناس، وجعلهم أدلة لهم وأحوج الناس إليهم"^(٥).

ويشير في كتابه "مخاريق الأنبياء" إلى تناقض الأديان بعضها مع بعض فكيف يصح الإيمان بها؟ زعم عيسى أنه ابن الله، وزعم موسى أنه لا ابن له، وزعم محمد أنه مخلوق كسائر الناس .. وزعم محمد ﷺ أن المسيح لم يقتل، واليهود والنصارى تنكر ذلك وتزعم أنه قتل وصلب^(٦) فإن دل هذا التناقض على شيء فإنما يدل على بطلان النبوة، وإلا نسبنا إلى الله "عز وجل" التناقض والاضطراب.

أمام هذه الحملة على الأديان والنبوات كان لابد لأصحاب العقول أن يتخذوا موقفاً معيناً. وقد تفاوتت هذه المواقف من حيث قوتها واعتمادها على العقل والنقل.

فالفارابي مثلاً وهو فيلسوف الإسلام والمدافع عنه وقف ينازع تلك الفئات التي انسأقت وراء أهوائها، ويروى المؤرخون أنه كتب رددين: أحدهما على ابن الراوندى، والآخر على الرازى، ولكن هذين الرددين لم يصل إلينا. ولكن من الواضح أن الفارابي قد أخذ على عاتقه مهمة رد شبه هؤلاء المنكرين للنبوة بالمنطق والجدل^(٧).

ولم يكتف الفارابي بهذا الموقف السلبي وهذا الدفاع الذى إن رد عن النبوة بعض خصومها الحاضرين، فهو لا يمنحها أسلحة نستعين بها على هجمات المستقبل. فشرع فى وضع نظرية عقلية خالصة لا أثر للنقل فيها يستند إليها أصحاب النظر فى تثبيت فكرة النبوات بصورها العامة^(٨).

وبذلك يكون فى مستوى الحملة العقلية البحتة التى شنها الرازى وابن الراوندى حتى وإن أدى ذلك المنهج إلى خروج ظاهرى على مفهوم النص القرآنى وأقاويل السنة والحديث. فقد كرس جهده فى هذه النظرية إلى تلك الطائفة التى أنكرت النبوة من أساسها، ولم يحاول أن يناقض بها أهل السنة الذين يؤمنون بكل ما جاء فى القرآن والحديث متصلاً بالوحى وكيفياته. ووجد أن الانتصار لمبدأ النبوة من حيث هو وبمعزل عن أية بيئة أو وسط هو الأساس فى تثبيت فكرة النبوات عامة. ولذلك فلم يجد حرجاً فى سبيل تحقيق غايته من أن يتأول بعض ما ورد فى نصوص دينية تخالف آراءه أو تبعد عنها.

حقاً إن التأويل قد يبعد الإنسان عن ظاهر الدين، إلا أنه يعد وسيلة لازمة لمن يحاول التوفيق بين العقل والنقل. والواقع أن الفارابي وقف من النبوة موقفاً وسطاً فأثبتها إثباتاً عقلياً علمياً غاضاً البصر عن بعض النصوص المتصلة بها. واستطاع عن طريقها أن يرد أباطيل ابن الراوندى واعتراضات الرازى، كما أنه أظهر بوضوح منزلة النبى السياسية والاجتماعية. ولكن كيف كان ذلك؟؟^(٩).

ب- النبوة ضرورة اجتماعية وسياسية:

أراد الفارابي أن يقيم حكماً يسود فيه العقل ويكون قادراً على توجيه المجتمع وتوحيده فكرياً ودينياً وسياسياً واجتماعياً. فلم يجد شخصاً يمكن أن تتوافر

فيه كافة الخصال والصفات والشروط المطلوبة التي تمكنه من القيام بهذه المهمة سوى شخصية النبي، فالنبي عند الفارابي يعبر إذن عن حاجة ضرورية في المجتمع بحيث لا تستقيم أمور الحياة، ولا تسير على الوجه الأفضل إلا بالنبوة، ولن يكون ذلك ممكناً إلا في مدينة فاضلة.

ولعل السبب في ذلك يعود إلى عدم استطاعة الإنسان الاستقلال وحده بأمور معيشتة من غير شريك يعاونه على ضرورات حاجاته، ولهذا اضطر الناس لعقد المدن والاجتماعات. "فكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده، بل يحتاج إلى قوم آخرين يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه .. فلذلك لا ينال الإنسان الكمال إلا بالاجتماع والتعاون .. ولهذا اضطر الناس إلى الاجتماع والتعاون فحصلوا في المعمورة من الأرض وحدثت الاجتماعات الإنسانية"^(١٠).

ولما كان الإنسان لا يحسن معيشتة كما ذكرنا من غير شريك يعاونه على ضرورات حاجاته، فلا بد إذن في وجود الإنسان وبقائه من مشاركة، ولا تتم المشاركة إلا بمعاملة، ولا بد في المعاملة من سنة وعدل، ولا بد للسنة والعدل من إنسان يخاطب الناس ويلزمهم السنة ويحقق العدالة بينهم، ويجب أن يكون لهذا الإنسان خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعروا فيه أمراً لا يوجد فيهم فيتميز بمنعهم فتكون له المعجزات، وليس ذلك بممكن إلا للنبي بالطبع.

ثم إن هذا النبي لا يمكن له أن يقوم على أي مدينة اتفقت، بل لابد أن تتوافر في هذه المدينة أو هذا المجتمع خصائص معينة تضمن له الترابط والتكامل، وما ذلك إلا لأنه أراد أن يؤسس مجتمعه أو مدينته على أسس ثابتة لا يطرأ عليها التغيير والتحويل. أراد أن يكون في ترابطه وتعاونه كالبدن الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه. وكما أن أعضاء البدن مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى وفيها عضو واحد رئيسي وهو "القلب" وله أعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله، وأعضاء آخر أقل منها فأقل حتى تنتهي إلى أعضاء آخرين يخدمون ولا يخدمون، كذلك الحال في الموجودات التي تبتدئ من الأول وتنتهي إلى المادة الأولى والاسطقسات التي هي خادمة وتوجد لأجل غيرها مارة بالموجودات الثواني التي هي ممكنة الوجود بذاتها واجبه بغيرها.

فالمجتمع الإسلامى عند الفارابى سيكون كذلك حسب هذا النسق الهرمى، إذ سيبتدىء بالرئيس وينتهى بالطبقة السفلى الكادحة مارا بطبقة الأخيار المقربين^(١١). والرئيس الأول هو الذى يرتب الطوائف وكل إنسان من كل طائفة فى المرتبة التى هى إستيهاله، وذلك إما مرتبة خدمة وإما مرتبة رئاسة..^(١٢).

أما رئيس هذا المجتمع فقد حدد الفارابى مكانته بأن جعله كالسبب الأول بالنسبة للموجودات، والقلب بالنسبة لأعضاء البدن، والقوة الناطقة بالنسبة إلى قوى النفس. ولما كان للرئيس هذه المكانة وذلك الخطر العظيم لم يصح أن يكون أى إنسان اتفق، بل لابد أن تجتمع فيه خصال معينة، وشروط هامة، فوظيفته ليست سياسية فقط وإنما هى أيضاً دينية وأخلاقية ومثالية واجتماعية، إذن فلا بد وأن يكون إما نبيا وإما فيلسوفا أو الاثنين معا. إذ يقول "فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال فيفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ثم إلى قوته المتخيلة فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيما فيلسوفا ومتعقلا على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون ومخبرا بما هو الآن من الجزئيات بوجود يعقل فيه الإلهى. وهذا الإنسان هو فى أكمل مراتب الإنسانية وفى أعلى درجات السعادة، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال على الوجه الذى قلنا. وهذا الإنسان هو الذى يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة، فهذا أول شرائط الرئيس، ثم أن يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة التمثيل بالقول لكل ما يعلمه، وقدرة على جودة الإرشاد إلى السعادة وإلى الأعمال التى بها تبلغ السعادة، وأن يكون له مع ذلك جودة ثبات ببدنه لمباشرة أعمال الجزئيات"^(١٣).

فالرئاسة كما يرى الفارابى إنما تكون بشيئين أحدهما: أن يكون بالفطرة والطبع معدا لها، والثانى بالملكة والهيئة الإرادية. أى أن يصير عقلا ومعقولا بالفعل^(١٤) فيكون معنى الفيلسوف والرئيس الأول والملك وواضع النواميس معنى كله واحد. "وأى لفظة ما أخذت من هذه الألفاظ، ثم أخذت ما يدل عليه كل واحد منها عند جمهور أهل لغتنا، وجدناها كلها تجتمع فى آخر الأمر فى الدلالة على معنى واحد بعينه"^(١٥).

ورغم صعوبة تحقيق تلك الشروط والصفات التى حددها الفارابى واجتماعها فى شخص واحد، إلا أنه زادها تعقيدا بأن أضاف لها شرطا آخرأ أملاه عليه مذهبه العام واستعداده الصوفى وهو شرط قربه من التعاليم الإسلامية إلى حد ما. فقد رأى

أنه لابد لرئيس المدينة من أن يسموا إلى درجة العقل الفعال الذى يستمد منه الوحي والإلهام، إذ يقول "الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت من جهة فوق، ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن، وقد يتعدى تأثيرها من بدنها إلى أجسام العالم وما فيه وتقبل المعلومات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس"^(١٦).

وفى ذلك يقول مصطفى صادق الرافعى "ألفاظ النبوة يعمرها قلب متصل بجلال خالقه، ويصقلها لسان نزل عليه القرآن بحقائقه، فهى إن لم تكن من الوحي ولكنها جاءت من سبيله، وإن لم يكن لها منه دليل فقد كانت هى من دليله، محكمة الفصول، حتى ليس فيها عروة مفصولة، محدوفة الفصول، حتى ليس فيها كلمة مفصولة. وكأنما هى فى اختصارها وإفادتها نبض قلب يتكلم، وإنما هى فى سموها وإجادتها مظهر من خواطره ﷺ"^(١٧).

هذا الحكيم الواصل هو الذى يوكل إليه مقاليد الأمور فى المدينة الفاضلة، وواجب على رئيس كهذا قد حظى بالسعادة الحقة ونعم بالاتصال بالكائنات الروحية أن يجتذب رؤوسه نحوه ويقوم على تهذيب أرواحهم أولا وبالذات، ويصعد بهم إلى مستوى النور والإشراق. فنحن إذن كما يقول "دى بور" أمام مدينة سكانها قديسون ورئيسها نبي، وهى مدينة لا وجود لها إلا فى مخيلة الفارابى^(١٨).

وهكذا يتضح لنا كيف اندمج الدين والفلسفة والسياسة والاجتماع فى نظرية النبوة الفارابية، حيث تبرز أهمية المخيلة وبيان قدرتها على تجاوز العالم الحسى وتلقى الوحي من العالم الإلهى ليحل مشكلة النبوة ويقيم جسرا بين النبى والفيلسوف، وبالتالي يسند رئاسة المدينة الفاضلة لهذا النبى الفيلسوف، وعندما يجعل الفارابى من الرئيس فى المدينة الفاضلة قطب الرحى، وعندما يرفع منزلته بالنسبة للمجتمع إلى منزلة السبب الأول بالنسبة لسائر الموجودات، فهو إنما يعبر عن رغبته فى قيام حكم دائم لا يتغير يسود فيه العقل، ولا يكون ذلك ممكنا إلا برئاسة شخص تتوافر فيه جميع الشروط المطلوبة ويكون قادرا على توجيه المجتمع وتوحيده فكريا وسياسيا واجتماعيا حتى وإن لجأ إلى إدخال بعض التعديلات على الشريعة الإسلامية^(١٩).

ثانيًا: المخيلة وسيلة النبي في إدراك الحقائق والوحي

إذا كان الفارابي قد أثبت في الفصل السابق أن الإنسان بالنظر والتأمل والبحث والدراسة يمكنه أن يرقى بقواه العقلية حتى يصل إلى درجة العقل المستفاد ويصل إلى منزلة العقول العشرة ويتصل بالعقل الفعال آخر هذه العقول حتى يتقبل الأنوار الإلهية والمعارف الربانية فإنه يرى أن الاتصال بالعقل الفعال ممكن أيضًا عن طريق المخيلة وهذه هي حال الأنبياء^(٢٠).

فإذا كانت قوى الإدراك والمعرفة عند الفارابي هي الحس الظاهر، والحس الباطن، والعقل. فإن الفارابي يستبعد الحس الظاهر ويرى أنه غير قادر على الاتصال بالعقل الفعال. وما ذلك إلا لأنه غير قادر على تجريد الشيء عن مادته، أو إدراك معنى ما في الصورة المحسوسة، أما الحس الباطن بقواه وهي على التوالي (الحس المشترك، الخيال، والمخيلة والوهم^(٢١) والحافظة)، فهي كما يقول الفارابي قادرة على إدراك الصورة والمعنى معا^(٢٢)، وأن المخيلة بالذات من بين هذه القوى قادرة على الاتصال بالعقل الفعال وذلك في حالة الأنبياء. فكل إلهاماتهم وما ينقلون إلينا من وحي منزل أثر من آثار المخيلة ونتيجة من نتائجها، كما أنها لها دورا آخر إذ تنفذ إلى نواحي الظواهر النفسية المختلفة ولها اتصال بالأعمال العقلية والحركات الإرادية. ومن هنا فقد كان للمخيلة عند الفارابي دورا رئيسيا في مذهبه الفلسفي عامة ونظرية النبوة خاصة^(٢٣).

وإذا كان من شأن هذه القوة أن تتركب بعض ما في الخيال مع بعض، وتفصل بعضه عن بعض بسبب الإرادة، فهي تحفظ أيضًا صور المحسوسات التي ترد إلى الحس من العالم الخارجي بعد زوالها مباشرة من الحس، وهي التي تعيد تركيبها لتبدع صورًا جديدة لا وجود لها في عالم الحس والواقع. يقول الفارابي "القوة المتخيلة هي التي تحفظ المحسوسات بعد غيبتها عن الحس لتفرد بعضها عن بعض، وتتركب بعضها إلى بعض تركيبات مختلفة يتفق في بعضها أن تكون موافقة لما أحس، وفي بعض مخالفة المحسوس. هذا وبفضل القوة المتخيلة تستطيع النفوس التي صفا معدنها، وهي نفوس الحكماء والفلاسفة الذين زودهم الله بحاسة إدراك المعقولات المحضة والمعاني الكلية أن تتذكر ما أدركته في العالم العلوي في اتصالها بالأجسام من جزئيات ومعقولات كلية"^(٢٤).

كما يرى الفارابي أن التخيل يُمهد الطريق للتفكير العقلي، وهو يحرص على تأكيد هذه الفكرة فيذهب إلى القول بأننا نتخيل الشيء ثم نعقله حتى ليصبح

كل ما تعقله النفس مشوبا بالتخيل^(٢٤). فالعقل لا تحدث فيه صور الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات دون وسائط، وذلك لأن الحس يباشر المحسوسات فيحصل صورها فيه، ويؤديها إلى الحس المشترك حتى تحصل فيه، فيؤديها الحس المشترك إلى التخيل، ثم إلى قوة التمييز لعمل التمييز فيها تهديبا وتنقيحا، ويؤديها منقحه إلى العقل فيحصلها العقل عناية^(٢٥).

لكن الفارابي في الوقت الذي يربط فيه التخيل بعملية التفكير العقلي، يسلم بوجود معارف نظرية وعقلية لا سبيل للحس أو للتخيل إلى إدراكها أو التمهيد لمعرفة ما يحدث في حالة النبوة، وهي حالة خاصة جدا، حيث ترسم في المتخيلة صور المعقولات التي في العقل الفعال أو مثالاتها بطريق الفيض أو الوحي، فتصبح في هذه الحالة سلبية تماما ولا تفعل شيئا سوى أنها تتلقى ما يتنزل عليها من الملكوت الأعلى، فيصبح هذا الإلهام السماوي لا يد لها في الوصول إليه غير تلك الشفافية. يقول الفارابي "فالقوة المتخيلة إذا كانت في إنسان ما قويه كاملة، وكانت المحسوسات التي ترد عليها من خارج لا تستولى عليها استيلاء يستغرقها بأسرها، ولا تسخرها للقوة الناطقة وحدها، بل كان فيها مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به أيضا أفعالها التي تخصها، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به أيضا أفعالها التي تخصها، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين في وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها منهما في وقت النوم - أقول إذا كان ذلك كذلك - اتصلت بالعقل الفعال وانعكست عليها منه صور في غاية الجمال والكمال، فتتلقف المتخيلة هذه الصور وتتخيلها بما يحاكيها من المحسوسات المرئية التي تحتفظ بها. وهنا تعود تلك الصور المتخيلة إلى الارتسام في الحاسة المشتركة. فإذا حصلت رسومها في هذه الحاسة انفلتت القوة الباصرة بتلك الرسوم وتأثرت بها فارتسمت فيها تلك الصور وحصل عما في القوة الباصرة منها رسوم في الهواء المضيء الواصل للبصر. على أن هذه الصور المرسمة في الهواء تعود لترسم في القوة الباصرة التي في العين، وينعكس ذلك إلى الحاسة المشتركة ومنها إلى القوة المتخيلة. ولأن هذه القوى متصلة كلها بعضها ببعض، كان ما أعطاه العقل الفعال من ذلك مرئيا لهذا الإنسان الذي اختصه الله بمخيلة كاملة، ففاضت عليه من العقل الفعال صور في غاية الكمال والجمال.

ويقول الذي يحظى بهذه الصور إن الله عظمة "جليلة"، ويرى أشياء عجيبة لا يمكن وجود شيء منها في سائر الموجودات أصلاً، فلا يمتنع أن يكون الإنسان إذا

بلغت قوة المتخيلة نهاية الكمال فيقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية أو محاكياتها من المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويرأها فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية. فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة^(٢٦).

فالفارابي من خلال هذا النص يوضح قدرة وفاعلية المتخيلة في إدراك الإلهامات السماوية سواء كان ذلك في حال النوم، أم في حال اليقظة. وهي ترسم على شكل محاكاة في مرحلة معينة من الخيال الخلاق، وعن طريق هذا الخيال الفائق يمهد الطرق لاقتناص الحقائق الكلية مستعيناً بالصور الحسية، لأن المتخيلة أصلاً تعتمد الإدراك الحسى وتنطلق منه إلى عملية المحاكاة. وللمحاكاة أهميتها الكبرى باعتبار أنها واسطة لاستعادة الصور الحسية بطريق المتخيلة، وقد تبلغ بها القدرة في استعادة ما هو ليس مادياً، ويحدث ذلك عند أولئك الذين يمتلكون متخيلة فائقة للطبيعة ويمتازون بمعرفة ميتافيزيقية عالية يندر مثلها بين الحكماء من حيث أنهم يستخدمون الأسلوب المجازي ويستعينون بالمعطيات الحسية والعاطفية والعقلية في ذلك، كما يستعملون الرمز والمجاز في هذه المرحلة^(٢٧).

أما سبب استعمالهم الرمز والمجاز فيرجع إلى أنه لما كانت الحقائق واحدة لا تتغير باعتبار أنها من عند الله الذي يصطفى من الملائكة ومن الناس رسلاً، إلا أن الدعوة تختلف حسب ظروفها ومكانها وأصحاب الملة فيها. فمن هنا كان الرمز أو المجاز أسهل تناولا من الحقيقة المطلقة التي تتساوى فيها الأديان جميعاً. ويمتاز النبي بأن له القدرة على فهم هذه الرموز فهماً عميقاً، فيدرك ظاهر الشريعة من باطنها بطريق التأويل لهذه الرموز، ويمتلك المعرفة الدينية للتشريع مع القدرة أيضاً على التعبير عنها في خطابه للناس أجمعين.

ويؤكد الفارابي أن هناك نوعاً من التناسق بين قدرة المتخيلة، وقدرة العقل على التجلي نحو أسمى الموجودات إشراقاً. ومن ثم تأخذ المتخيلة صوراً فيضية عالية تعيدها ثانية في عمل المحاكاة على شكل رموز محسوسة كما أشرنا، وتصبح قادرة على تخيل الحاضر والمستقبل في أحلامها فيكون عندئذ في إمكانها التنبؤ في

بعض الأحيان، ولكن قد تبلغ هذه القدرة مجالا يفوق سلطان النوم، فترسم حينذاك المحاكاة وصورها في حالة اليقظة ويكون الوحي كما أشرنا سابقا. يقول الفارابي "ولا يمتنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال فيقبل في يقظته من العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية أو محاكياتها من المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها فيكون له بما قبلها من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية"^(٢٨).

ثالثا: الأحلام وعلاقتها بالوحي والإلهام

لما كانت الإلهامات النبوية إما أن تتم في حال النوم، وإما أن تتم في حال اليقظة، أى إما أن تبدو على صورة رؤيا صادقة، أو في صورة وحي. فإننا سنحاول أن نبين أثر المخيلة في تكوين الأحلام. لأننا إن استطعنا تفسير الأحلام تفسيراً علمياً استطعنا تفسير النبوة وآثارها. والفرق بين هذين الطريقتين نسبي، والاختلاف بينهما في الرتبة لا في الحقيقة، وما الرؤيا الصادقة إلا شعبة من شعب النبوة تمت إلى الوحي بصلة، وتتحد معه في الغاية وإن اختلفت عنه في الوسيلة^(٣٩).

ولقد شغل موضوع الأحلام والرؤيا المفكرين العرب في القرون الوسطى وخاصة الكندي والفارابي وابن سينا، كما شغل العرب من قبل بعض مفكري اليونان كأرسطو، وما ذلك إلا لأنها تتصل عند فلاسفة الإسلام بالوحي والإلهام وهما من أسس النبوة عندهم.

وقد خلف "الكندي" رسالة له في "ماهية النوم والرؤيا" عرف فيها الرؤيا بأنها "استعمال النفس الفكر، ورفع استعمال الحواس من جهتها" وأما من حيث الأثر المادي فالرؤيا هي "انطباع صور كل ما وقع عليه الفكر من ذي صورة في النفس بالقوة المصورة لترك النفس استعمال الحواس ولزومها استعمال الفكر"^(٤٠) كما أنه بين قيمة كل نوع من أنواع الرؤيا وذلك من طريق بيان التوازي بينها وبين أنواع الفكر في اليقظة.

فالرؤيا المنبئة بأعيان الأشياء كالفكر الصحيح الذي يبدأ بالمقدمات الصادقة التي تؤدي إلى الحقائق^(٤١). والرؤية الرمزية كالفكر الظني الذي يقع مطابقاً لحقيقة الشيء تارة ومخالفاً لها تارة أخرى.

والرؤيا الكاذبة التي تنبئ بالضد مما يرى في النوم هي كالفكر الذي يسير على مقدمات غير صادقة خاطئاً فينتهي إلى ضد الحق.

أما الرؤيا التي هي أضغاث أحلام فكالفكر المختلط الذي مظهره سقط الكلام ونكس القول^(٤٢). ومما لاشك فيه أن الفارابي قد تأثر بالكندي في نظريته في الرؤى والأحلام وإن لم يشر إلى ذلك. فها هو يقول في آراء أهل المدينة الفاضلة "ودون الأنبياء من يرى بعض الصور الشريفة في يقظته وبعضها في نومه، ومن يتخيل في نفسه هذه الأشياء كلها ولكن لا يراها ببصره، ودون هذا من يرى جميع هذه في نومه فقط، وهؤلاء تكون أقاويلهم التي يعبرون بها، أقاويل محاكية ورموزاً وألغازاً وإبدالات وتشبيهات، ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتاً كثيراً"^(٤٣).

أى أنه يرى كالكندى تماما أن هناك أشخاصا أقوياء المخيلة ولكنهم دون الأنبياء، فلا يتصلون بالعقل الفعال إلا فى حالة النوم، وقد يعز عليهم أن يعربوا عما وقفوا عليه. أما العامة والدهماء فمخيلتهم ضعيفة لا تسمو إلى درجة الاتصال هذه لا فى الليل ولا فى النهار.

ويبدو أن كلاهما قد تأثر ببحوث أرسطو المتعلقة بالنوم والرؤيا واستطاعا بناء مذهبهما فى النبوة رغم أن النبوة قد أخذت شكلا مختلفا عند كل واحد منهما. وبالنسبة للفارابى فقد اعتنق نظرية أرسطو فى الأحلام وقال معه أنها أثر من آثار المخيلة ونتيجة من نتائجها، وفى حال النوم تكون القوى التى تتصل بالمخيلة فى حالة سكون، فتنفرد المخيلة بنفسها، وتعود إلى ما احتفظت به من الصور الحسية التى أوردتها عليها القوة الحسية أثناء اليقظة، فتخلق من هذه الصورة المحفوظة لديها صورا جديدة لما لها قدرة على الاختراع، ولما كان لها قدرة على المحاكاة والتقليد، واستعداد كبير للانفعال والتأثر أيضا، فهى تحاكي القوة الحسية والنزوعية فيقوم الإنسان أثناء نومه بأعمال تصور خصائص هذه القوى من غضب أو شهوة أو ما شاكل ذلك، وباختصار فإن أحوال النائم العضوية والنفسية وإحساساته ذات أثر واضح فى مخيلته، وبالتالي فى تكوين أحلامه واختلاف هذه الأحلام إلى العوامل المؤثرة فيها^(٣٤).

ويكمن الفارق بين الحكيمين فى أن أرسطو أبعد التفسيرات الدينية، والتعليقات القائمة على قوى خفية وأسرار غامضة عن مذهب، فقد غلبت عليه نزعته الواقعية حتى فى دراساته النفسية. ومن هنا يرفض أن تكون الرؤى وحيا من الله ولا يقبل مطلقا التنبؤ بواسطة النوم. بينما نجد الفارابى يقرر أن الإنسان يستطيع بواسطة مخيلته الاتصال بالعالم العلوى واختراق حجب الغيب والوقوف على حقائق الأشياء. ولكن ذلك لا يتم إلا لطائفة ممتازة^(٣٥). وفى ذلك يقول الفارابى "إن اتفاق من العقل عجز ومن الخيال تسلط قوى تمثل فى الخيال قوة مباشرتها فى هذه المرأة، فيتصور فيها الصورة المتخيلة فتصير مشاهدة، كما تعرض لمن يغلب فى باطنه استشعار أمر أو تمكن خوف فيسمع أصواتا ويبصر أشخاصا، وهذا التسلط ربما قوى على الباطن وقصر عنه يد الظاهر فلاح منه شيء من الملكوت الأعلى فأخبر بالغيب كما يلوح فى النوم عند هدوء الحواس وسكون المشاعر فيرى الأحلام. وربما ضبقت القوة الحافظة للرؤيا بحالها فلم تحتاج إلى عبارة، وربما انتقلت القوة

المتخيلة بحركاتها التشبيهية عن المرىء نفسه إلى أمور تجانسه، فحينئذ يحتاج إلى التعبير، والتعبير هو حدس من المعبر يستخرج به الأصل من الفرع^(٣٦).

ومما لا شك فيه أن ربط الفارابي الأحلام بالنبوة إنما يعود إلى الإسلام نفسه الذي جعل الأحلام الصحيحة إرهاباً للنبوة، فالرسول عليه الصلاة والسلام عندما كان في غار حراء ثم جاءه جبريل عليه السلام بأول آية من آيات التنزيل، دلت رؤيته على تبشير رسالة سماوية^(٣٧). ويؤكد الفارابي ذلك بقوله "الملائكة صور علمية جواهرها علوم إبداعية ليست كألواح فيها نقوش أو صدور فيها علوم، بل هي علوم إبداعية قائمة بدواتها تلحظ الأمر الأعلى فتطبع في هوياتها ما تلحظ وهي مطلقة، لكن الروح القدسية يخاطبها في اليقظة، والروح البشرية تعاشرها في النوم"^(٣٨).

وهكذا يتبين لنا أن للمخيلة دور هام في موضوع النبوة عند الفارابي. فالنبي قد يحصل على الإلهامات النبوية في حال النوم فيكون ذلك رؤيا صادقة، وقد يحصل عليها في حال اليقظة فيكون ذلك وحيا منزلا. وما النبي إلا إنسان منح مخيلة عظيمة تمكنه من الوقوف على الإلهامات السماوية في مختلف الظروف، أي سواء كان ذلك في حال النوم أم في حال اليقظة أو فيهما معا. فإن الإنسان إنما يوحى إليه إذا لم يبقى بينه وبين العقل الفعال واسطة، فإن العقل المنفعل يكون شبه المادة والموضوع للعقل المستفاد، والعقل المستفاد شبه المادة والموضوع للعقل الفعال. فحينئذ يفيض من العقل الفعال على العقل المنفعل القوة التي بها يمكن أن يقف على تحديد الأشياء والأفعال وتسديدها نحو السعادة. فهذه الإفاضة من العقل الفعال إلى العقل المنفعل بتوسط العقل المستفاد ثم إلى القوة المتخيلة هي الوحي. فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيمًا "فيلسوفًا" ومتعلقًا على التام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون ومخبرا بما هو كائن الآن من الجزئيات. وهذا الإنسان هو في أكمل المراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة^(٣٩).

وبذلك يكون الفارابي هو أول من يقيم النبوة على دعائم عقلية ويمنحها أسلحة تستعين بها على خصومها المرتدين، وقد استطاع أن يثبت للجميع أن الدين يمكن أن يتآخى مع الفلسفة وخاصة في هذه النظرية.

رابعاً: موضوع النبوة في الإسلام والنبوة كما تناولها الفارابي

النبى عند أهل الكتاب هو الملهم الذى يخبر بشىء من أمور الغيب المقبلة، ولعل الأصح أن يقال أنه من يتلقى من الله وحياً، إن أمره بتبليغه كان رسولا، وهو عند الأشاعرة من اصطفاه الله من عباده وأرسله لتبليغ رسالته. وقد فضلهم بخطابه وفطرتهم على معرفته وجعلهم وسائل اتصال بينه وبين عباده ليقوموا بهدايتهم ويظهر الله على ألسنتهم الخوارق، وأخبار الكائنات المغيبة عن البشر مما لا يعلمه إلا الأنبياء بتعليم من الله^(٤٠).

أما الوحي في تعريفه العام فهو فكرة دينية فلسفية معناها كشف الحقيقة كشفا مباشرا مجاوزا للحس ومقصورا على من اختارته العناية الإلهية.

والوحي شرعا: كلام الله تعالى المنزل على نبي من أنبيائه. سواء كان ذلك بواسطة جبريل عليه السلام. أو مباشرة إلى من اصطفاهم الله كتكليمه موسى عليه السلام، والرسول عليه الصلاة والسلام ليلة الإسراء والمعراج^(٤١).

والوحي كفكرة فلسفية تعنى اتصال النفس الإنسانية بالنفوس الفلكية اتصالا روحيا، فترسم فيها صور الحوادث وتطلع على عالم الغيب. ولأنبياء والفلاسفة استعداد خاص لهذا الاتصال.

فالعقل الفعال في نظر فلاسفة الإسلام هو مصدر الوحي والإلهام، وهو أحد العقول العشرة المتصرفة في الكون، وهو نقطة الاتصال بين العبد وربّه، ومصدر الشرائع والقوانين الضرورية للحياة الخلقية والاجتماعية^(٤٢).

أما النبوة عند الفارابي فهي جميع المعارف الفائضة التي تسمو على الأحداث الجزئية وترتفع نحو المستقبل أو الحاضر بمخيلة تتجاوز حدود القدرة الإنسانية المتعارفة، وتبقى مرتبطة بالنفس ارتباطا فطريا. وتعتمد النبوة أساسا على الوحي الذي يمكن أن تعتبره تركيبا بين المعرفة الفلسفية والمعرفة النبوية ذاتها على أساس أن جميع الحقائق تفيض من العقل الفعال أو "الملك". إذ يقول الفارابي "والوحي لوح من مراد الملك للروح الإنسانية بلا واسطة وذلك هو الكلام الحقيقي"^(٤٣).

ومما لاشك فيه أن آراء الفلاسفة في الوحي أو النبوة وطرائقها يختلف بعض الشيء عن النبوة كما جاء بها الإسلام وإن كانت تتفق معها في أوجه كثيرة.

فالنبوة في الإسلام وكما ذكرنا تعتمد أساساً على وجود ملك خاص هو "جبريل عليه السلام" قادر على التشكيل بأشكال مختلفة، وتتلخص وظيفته في أنه واسطة بين الله وأنبيائه أو المختارين من قبله، وعنه تلقى "محمد عليه الصلاة والسلام" كل الأوامر الدينية. وإن كان عليه الصلاة والسلام قد اتصل بربه مباشرة في ليلة الإسراء والمعراج واستمع ما فرض عليه وعلى أمته^(٤).

ورأى الفارابي في النبوة لا يختلف عما جاء به الإسلام، فإن العقل الفعال الذي هو مصدر الشرائع والإلهامات السماوية في رأيه أشبه ما يكون بالملك الموكل بالوحي الذي جاء به الإسلام، كل منهما واسطة بين العبد وربّه وصلة بين الله ونبيه والله هو المشرع الأول والموحي الحقيقي^(٥).

والإسلام يقر عمل المخيلة ويعتبر الأحلام وسيلة من وسائل الكشف والإلهام فإن النفوس الطاهرة تصعد أثناء النوم إلى عالم الملكوت حيث تقف على الأمور الخفية والحقائق الغامضة. وقد رأى النبي ﷺ "قبل أن يبدأ دعوته أحلاماً أذنت بمهمته وكانت إرهاباً لنبوته"^(٦). وهذا من صميم موضوع النبوة عند الفارابي، فقد رأى أن المخيلة هي سبيل الاتصال بالفعل الفعال وذلك في حالة الأنبياء، وما إلهاماتهم وما ينقلون إلينا من وحي إلا أثر من آثار المخيلة ونتيجة من نتائجها. وقد تكون في حال اليقظة وقد تكون في حال النوم. أي قد تكون في صورة وحي أو في صورة رؤيا صادقة وذلك من خلال الأحلام حيث تتفرغ المخيلة من أعمال اليقظة وتتصل بالعقل الفعال الذي تتقبل منه الأحكام المتعلقة بالأعمال الجزئية والحوادث الفردية، وبذا يكون التنبؤ.

وإذا كان الإسلام يقرر أن النبوة عنصر اختيار من قبل الله لتسليم الرسالة والوحي. أي أنها ليست صفة راجعة إلى النبي ولا درجة يبلغ إليها أحد بعلمه وكسبه، بل رحمة يمن الله بها على من يشاء من عباده الصالحين^(٧).

فإننا نستطيع القول بأن الفارابي رغم أنه لم يصرح بهذا الاختيار الإلهي إلا أن واقع مذهبه في النبوة يشير إلى أن النبي يتمتع بمخيلة ممتازة أو قوة قدسية خاصة. ويغلب الظن أن هذه القوة القدسية وتلك المخيلة فطريتان في رأيه لا مكتسبتان^(٨). وهذا رغم ما اتهمه البعض به من أنه فتح باب النبوة على مصراعيه أمام جميع البشر نظراً لوضعه قاعدة الاتصال بالعقل الفعال أمام البشر أجمعين.

ولكن يمكننا الرد على هذا الاتهام بأنه إذا كان للناس جميعا القدرة على الاتصال بالعقل الفعال. فإن هذه القدرة تكون بالقوة فقط، ولكن لا تتصف هذه الصلة بالكمال إلا لأولئك الصفوة من بنى البشر الذين ندعوهم بالأنبياء ممن اختارهم الله لرسالته. فإذن ليست العبرة بما يكون بسبيل القوة، بل العبرة بما يكون بسبيل الفعل. وهذا لا يتحقق إلا باختيار إلهي. فالفارابي إذن يساير النظرية الإسلامية في اعتبار النبوة ضرورة من جهة، وفي أنها اختيار من الله من جهة أخرى^(٤٩).

بقيت نقطة هامة ثار حولها جدل كبير، وهى مكانة النبى والفيلسوف فى نظرية النبوة عند الفارابى. حيث اتهمه البعض بأنه يضع النبى فى منزلة دون منزلة الفيلسوف. لأن وصول الأول يكون عن طريق المخيلة، فى حين أن الثانى يصل عن طريق العقل والتأمل، والفارابى قد فضل المعلومات العقلية على المعلومات المتخيلة. ولكن فى اعتقادنا أن الفارابى عندما فضل المعرفة العقلية على المعرفة التى تأتى عن طريق الخيال، فإنما كان ذلك فى نظريته فى المعرفة (أى إدراك الإنسان للواقع ومعرفته إياه) إذ أن العقل عنده يدرك الماهيات، أما الحواس أو التخيل فلا تدرك إلا الهويات أو الأشخاص، ولذلك لا ترقى إلى مرتبة العقل فى الإدراك.

ولكن عندما نحى الفارابى بمذهبه فى المعرفة منحنا صوفيا إشراقيا حين اعتقد أن معرفة الماهيات أو المثل ليس من طريق انتزاع العقل الإنسانى لها من الأشياء الخارجية بل بواسطة الفيض الإلهى، اعتبر أن المخيلة سواء بسواء. وسواء كانت المعلومات مكتسبة بواسطة العقل أو بواسطة المخيلة فهى واحدة وعلى درجة واحدة، ما دام مصدرها واحد هو العقل الفعال. فقيمة الحقيقة لا ترتبط بالطريق الذى وصلت إلينا منه، بل بالأصل الذى أخذت عنه. والنبى والفيلسوف يرتشان من معين واحد ويستمدان علمهما من مصدر رفيع، والحقيقة النبوية والحقيقة الفلسفية هما على السواء نتيجة من نتائج الوحي واثراً من آثار الفيض الإلهى على الإنسان عن طريق التخيل أو التأمل^(٥٠).

وبعد أن فرق الفارابى فى كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" بين النبى والفيلسوف من ناحية الوسائل التى يصلان بها إلى المعرفة. عاد وقرر فى مكان آخر أن الأول مثل الثانى يمكنه أن يصل إلى العالم العلوى بواسطة العقل. فإن فيه قوة فكرية مقدسة تمكنه من الصعود إلى عالم النور حيث يتقبل الأوامر الإلهية، فلا يصل

النبي إلى الوحي عن طريق المخييلة فحسب، بل بما فيه من قوى عقلية عظيمة وفي ذلك يقول الفارابي "العقل الهولاني وإن كان قدسيًا فإنه مستعد لأن يصير عقلا" بالفعل أتم، وإذا كان العقل الهولاني قد يتصل بالمفارق من دون استعمال فكر ولا خيال - فلأن يتصل به العقل بالفعل أوجب" (٥١).

ويؤكد ذلك "لويس جارديه" ويعتمد على نص للفارابي يقول فيه "فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخييلة فيكون بما يفيض منه إلى قوته المتخييلة نبيا منذرا بما سيكون ومخبرا بما هو الآن من الجزئيات بوجود يفعل فيه الإلهي. وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة ... فهذا أول شرائط الرئيس" (٥٢).

ويفسر هذا النص ويبدى ملاحظاته معارضا بها قول "فالزر" من أن النبوة أدنى شأنًا من الفلسفة باعتبار أن المتخييلة تعطى أقل تقييما من القوى الأخرى (٥٣). ويقول ربما غير صحيح أن الفيلسوف الفارابي تفوق على كل نبي، أنه تفوق على الأنبياء الصغار الذين لم يتجاوز ذهنهم المنفعل إلى مرحلة الذهن المحصل، أي أن قابلية التخيل لديهم في الحقيقة بقيت ذات قدرة متوازنة بحيث تعتمد على دفعه من الإشراق، إنهم حصلوا على جملة معارف لما يستقبل ولما هو خاص، ولكن هذا ليس إلا ثروة ثانوية، ذلك أن في نظام الكائن وحده القدرة التخيلية أقل من العقل، والنص يشير إلى الكمالات التي يتصف بها الإنسان (النبي أو الفيلسوف) وهي كمال العقل، وكمال المقدرة على التصور، وكمال القدرة والفاعلية (كالموهبة على الكلام والقدرة على قيادة الناس، وإنجاز الأعمال الخاصة) فهذه الأعمال تنتج من سيطرة الفكر النقي على المادة وهذه هي الأعمال التي ندعوها معجزات نبوية (٥٤).

ويؤكد "روجيه أرناالديز" قول "لويس جارديه" ويقول أن اللغة مرتبطة بالإحساس والتخيل، فالحكيم إذا أراد الاتصال بواسطة هذه اللغة فإنه سيكون في موضع أدنى من النبي الذي لا يتحتم عليه هو أن ينقل تجربة عقلانية في صور، والذي مخيلته متحدة بصورة مباشرة مع العقل الفعال (٥٥).

فالنبي يتمتع بامتياز لا يتمتع به الفيلسوف، وللنبي رسالة مبلغة لجميع البشر وهو مفهوم من قبل الجميع، وذلك لأنه يتوجه إلى عموم الناس. ويرى "أرناالديز" أن النبي يحمل دالتين النبوة والفلسفة معا لأنه تمكن من اقتناص الحالتين -

الاتصال بالعقل الفعال واستلام الرسالة من الله تعالى-. فإذا قيس الأمر من هذه الزاوية فإن النبي أرقى رتبة في المعرفة من الفيلسوف. ويؤكد ذلك الفارابي بقوله "فيكون هذا الإنسان بما يفاض عليه في الحال الأول حكيمًا فيلسوفًا ومتعلقًا على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون ومخبرا بما هو الآن". وهذه الحال هي أكمل مراتب الإنسانية وأعلاها درجة في السعادة^(٥٦). ومن هنا يكون النبي جامعًا للسعادتين بينما الفيلسوف مفتقر إلى واحدة منهما.

وهكذا يمكن القول بأن الفارابي لم ينقص من قدرة النبي بوصفه في مرتبة أدنى من الفيلسوف، بل لعله قد فضل النبي على الفيلسوف لأنه كرر أكثر من مرة "إن كل نبي فيلسوف حتمًا والعكس غير صحيح". ومهما أشار الفارابي إلى أن الفلسفة قد تسبق الملة (الدين) في هذا المجال فإن الأسبقية في تصورنا أسبقية وجودية فحسب، أما الصراع بين أهل الدين الإسلامي، وبين أهل الفلسفة فيمكن حله كما يقول الفارابي بتفهمهم جميعًا حقيقة الأمر في كون الدين مثالات لما في الفلسفة، ومهمة أهل الفلسفة إقناع أهل الدين بأن الإسلام لا يضاد الفلسفة بتفهمهم أن ما في الدين هو مثالات لما في الفلسفة. وقد رأى أن يوضح ذلك عن طريق المقايسة بين أقسام الفلسفة وأقسام الملة^(٥٧). حيث يقول "الملة تلتئم من جزأين: من تحديد آراء، وتقدير أفعال. فالضرب الأول من الآراء المحدودة في الملة ضربان: إما رأى عبر عنه باسمه الخاص الذي جرت العادة بأن يكون دالًا على ذاته، وإما رأى عبر عنه باسم مثاله المحاكى له، فالآراء المقدرة التي في الملة الفاضلة إما حق، وإما مثال الحق. والحق بالجملة ما يثق به الإنسان إما بنفسه بعلم الأول وإما ببرهان. والملة الفاضلة شبيهة بالفلسفة، وكما أن الفلسفة منها نظرية ومنها عملية، فالنظرية الفكرية هي التي إذا علمها الإنسان لم يمكن أن يعملها، والعملية هي التي كلياتها في الفلسفة العملية، وذلك أن التي في الملة من العملية هي تلك الكليات مقدرة بشرائط قيدت بها. فالمقيد بشرائط هو أخص مما أطلق بلا شرائط. فإذا الشرائط الفاضلة كلها تحت الكليات في الفلسفة العملية، والآراء النظرية التي في الملة براهينها في الفلسفة النظرية وتؤخذ في الملة بلا براهين. فإذا الجزءان اللذان منهما تلتئم الملة هما تحت الفلسفة. فإذا الفلسفة هي التي تعطى البراهين لما تحتوى عليه الملة الفاضلة"^(٥٨).

فلا فرق إذن بين الحكمة والدين من جهة غايتهما، ولا من جهة مصدرهما وطرق وصولهما إلى الإنسان. والفرق بين الدين والفلسفة عند الفارابي هو من جهة أن طرق الفلسفة يقينية، أما طريق الدين فإقناعي، ومن جهة أخرى تعطى الفلسفة

حقائق الأشياء كما هي، ولا يعطى الدين إلا تمثيلاً لها وتخيلاً. يقول الفارابى: "وتفهم الشيء على ضربين، أحدهما أن يعقل ذاته، والثانى أن يتخيل بمثاله الذى يحاكيه. واتباع التصديق يكون بأحد طريقين. إما بطريق البرهان، وإما بطريق الإقناع.

ومتى حصل علم الموجودات أو تعلمت، فإن معانيها أنفسها ووقع التصديق بها عن البراهين اليقينية. كان العلم المشتمل على تلك التصديق بما خيل منها عن الطريق الإقناعية، وكان المشتمل على تلك المعلومات فلسفة. وإن علمت فإن تخيلت بمثالاتها التى تحاكيها وحصل المعلومات تسمية القدماء ملة ... وإذا أخذت تلك المعلومات أنفسها واستعمل فيها الطرق الإقناعية سميت الملة ... فالملة محاكية للفلسفة عندهم ... وكل ما تعطيه الفلسفة من هذه معقولا أو متصورا، فإن الملة تعطيه متخيلا. وكل ما تبرهنه الفلسفة من هذه فإن الملة تقنع فإن الفلسفة تعطى ذات المبدأ وذوات المبادئ الثوانى غير الجسمانية التى هى المبادئ القصوى معقولات. والملة تخيله بمثالاتها المأخوذة من المبادئ الجسمانية وتحاكيه بنظائرها من المبادئ المدنية"^(٥٩).

وهكذا استطاع الفارابى أن يقدم للفكر الإنسانى بناءً عقليا ومنطقيا للنبوة لم يسبقه إليه أحد. وإذا كان بعض الباحثين وأساتذة الفكر الفلسفى قد اعتبروا موقف الكندى من النبوة موقفا عقليا ممتازا، بينما مواقف غيره من الفلاسفة وهمية تعسفية، فحقيقة الأمر أن هذا الحكم قد جانبه الصواب. وما ذلك إلا لأن الكندى قد اتبع فى مذهبه فى النبوة الاتجاه الدينى العقلانى الذى وضعه الإسلام وأقرته العقائد السماوية^(٦٠). والفارابى قد سار على نفس المنهج وإن تميزت نظريته بالدقة والعمق والتحليل الفلسفى، فقد انتهى الفارابى إلى إثبات أن الوحي أمر ممكن ولا يخرج عن المبادئ العقلية المقررة. وبذلك أصبح اتصال الروحانى بالجسمانى أمرا مقبولا، كما استطاع أن يرد على أباطيل منكرى النبوة واعتراضاتهم واستخدم نفس أسلحتهم. ففسر الوحي والإلهام تفسيراً عقليا وعمد إلى التأويل فى بعض الأحيان، لكن عذره أنه أراد الدفاع عن النظرية من جهة، وثبتت فكرة النبوة من جهة أخرى، والتوفيق بين الدين والفلسفة من جهة ثالثة.

خامسا: أثر النظرية فيمن جاء بعده

كان لآراء الفارابي في النبوة أثرا كبيرا في جمهور ومفكرى الإسلام، بل لقد امتد أثرها إلى النصارى واليهود في القرون الوسطى كلها. وقد اعتنقها ابن سينا واستوحى أكثر أصولها من أستاذه الفارابي وعرضها في صورة تشبه تمام الشبه ما قال به الفارابي، حيث عرضها في رسالة له بعنوان "في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم". وقد حاول في نظريته أن يشتق بعض اتجاهات خاصة تتعلق بالنبي وواجباته وبالوحي ودلالاته. ولقد كان لمتانة النظرية الفارابية وسلامة تسلسلها المنطقي والعقلاني ما قاد الرئيس إلى الاكتفاء بتبني تنظير أبي نصر ولم يجد ضرورة ملحة في الإعادة والتكرار وخاصة في الفصل الذي أورده في آخر الإلهيات من الشفاء والنجاة^(٢١).

أما د. مذكور فيؤكد هذا التأثير بقوله: "درس ابن سينا نظرية النبوة في المبحث الأخير من "الإشارات" فجاءت درة العقد وإكليل الكتاب، وأفاض عليها من فصيح بيانه وقوة برهانه ما منحها سلطانا فوق سلطانها وقوة إلى جانب قوتها"^(٢٢).

كذلك تأثر بها "إخوان الصفا" ولو اطلعنا على رسائلهم وجدنا إشارة من جانب واضعي هذه الرسائل إلى القوة المخيلة وأثرها في المنامات والأحلام والإلهام والنبوة على النحو الذي نجده عند الفارابي، كما نجد الكثير من أوجه التشابه بين الصفات التي يصف بها الفارابي رئيس المدينة الفاضلة، وبين فكرة الإمام عند الشيعة. إذا أن إخوان الصفا يتصلون بالإسماعيلية من الشيعة، فكانت نظرية النبوة الفارابية هي الأساس الذي بنى عليه الإسماعيليون الكثير من تعاليمهم^(٢٣).

ومما لا شك فيه أن تأثير هذه النظرية قد امتد إلى فلاسفة المغرب كابن باجة وابن طفيل، ورغم أنه لم يصل إلينا شيء من آثارهما في هذا الموضوع، إلا أن نزعتهم الصوفية ورغبتهم الأكيدة في التوفيق بين الدين والفلسفة تدفعنا إلى اعتقاد أنهما كانا يسلمان بها ويدعوان إليها.

أما ابن رشد فقد عرض لها في "تهافت التهافت" وهو يدافع عن النظرية ويرى أنها مقبولة لأنها من صنع فلاسفة الإسلام وحدهم، وما دمننا نسلم أن الكمال الروحي لا يتم إلا باتصال العبد بربه، فلا غرابة في أن تفسر النبوة بضرب من هذا الاتصال. غير أن هذه التفسيرات العلمية يجب أن تبقى وقفا على الفلاسفة والعلماء،

فإن عامة الناس لا يدركون كنهها، ولا يستطيعون الوقوف على حقيقتها. وجدير بنا أن نخاطب الناس على قدر عقولهم، ونقدم لكل طائفة ما يناسبها من غذاء^(٦٤).

كذلك امتد تأثير هذه النظرية إلى متكلمي الإسلام (معتزلة وأشاعرة). فالمعتزلة لم ينكروا النبوة، بل قالوا بضرورتها، وذهبوا تمشياً مع فكرة الصلاح والأصلح إلى أن إرسال الرسل واجب على الله سبحانه وتعالى لطفاً بعباده ورأفة بهم^(٦٥). وقد حاول أبو علي الجبائي "آخر شيوخ المعتزلة أن يوفق بين نظرية النبوة كما يعتنقها أهل السنة، والنظرية كما جاء الفلاسفة بعد الفارابي. فقال كما قال "عباد بن سليمان المعتزلي" من قبل. أن النبوة ثواب على عمل ونتيجة لمجاهدة، واصطفاء الله لأنبيائه واختصاصه إياهم بالنبوة. وهو بهذا يلتقى مع الفلاسفة ويضيف إلى ذلك متفقاً مع أهل السنة أن النبوة يجوز أيضاً أن تكون ابتداء^(٦٦).

أما الأشاعرة فقد رأوا أن نظرية الفارابي في النبوة تناقض مناقضة صريحة طرق الوحي المسلم به في الكتاب والسنة. وقد كان الأشعري من معاصري الفارابي وعاش في جو محنة خلق القرآن وفتنة الإلحاد الطاغية، إلا أن الأشعري مال إلى جانب أهل السنة وتحامل على نظرية النبوة الفارابية ولكنه لم يستطع أن يرد عليها رداً مقنعاً أو ينقضها بشكل واضح. ورغم ذلك ورغم خصومته لها لم ينج من أثرها وقال بآراء تقترب منها كل القرب^(٦٧).

وقد تميز موقف الغزالي (وهو من الأشاعرة) من هذه النظرية بالتناقض. فقد عارضها بشدة في "تهافت الفلاسفة" مؤكداً أن النبي يستطيع الاتصال بالله مباشرة أو بواسطة ملك من الملائكة دون حاجة إلى العقل الفعال، أو قوة متخيلة خاصة أو أي فرض يفترضه الفلاسفة^(٦٨).

إلا أنه في كتابه "المنقذ من الضلال" يقرر أن النبوة أمر مسلم به نقلاً ومقبولاً عقلاً. إذا يقول "وقد قرب الله تعالى ذلك على خلقه أن أعطاهم أنموذجاً من خاصية النبوة وهو النوم، إذ النائم يدرك ما سيكون من الغيب، إما صريحاً وإما كسوة مثال يكشف عنه التعبير"^(٦٩).

ولا شك أن هذا النص يحمل أفكار الفارابي الخاصة بالأحلام والرؤى والفيض والإشراق مما يؤكد تأثيره بهذه النظرية. فإذا ما انتقلنا إلى الفيلسوف اليهودي "موسى بن ميمون" أدركنا مدى استمساكه بنظرية النبوة الفارابية وعنايته بها. وقد سائر المشاؤون (يقصد الفارابي

وابن سينا) فى نظريتهم إذ يقول "ويرى المشاؤون أن النبوة تستلزم كمالا فى الطبيعة الإنسانية، وسموا فى المواهب العقلية والاستعدادات الفطرية. فليس لكل شخص إذن أن يكون نبيا، بل من اكتملت فيهم صفات نفسية وعقلية معينة". وهو ينحاز إلى القول بأن النبى إنسان كامل من الناحية العقلية قد فضله الله واصطفاه على عباده الآخرين، ولا بد له من مخيلة قوية تمكنه من الاتصال بالعقل الفعال، وتفقه على الأمور المستقبلية كأنما هى أشياء محسوسة وملموسة. ومن هنا يتفاوت الأنبياء فيما بينهم بتفاوت مخيلاتهم، فقوة المخيلة ذات أثر كبير فى الكشف والإلهام وشرط لكل من يرقى إلى مرتبة النبوة. كذلك يشترط إلى جانب قوة المخيلة قوة عقلية عظيمة لأن المخيلة لا تستطيع أن تصعد إلى درجة العقل الفعال إنما لم يكن فى معونتها قوى فكرية ممتازة^(٢٠).

كما أن "ابن ميمون" تابع الفارابى فى بيان قيمة كل نوع من أنواع الرؤيا وما يوازئها من أصناف الناس فقال "إن هذا الفيض العلى إذا كان فائضا على القوة الناطقة فقط ولا يفيض منه شىء على القوة المتخيلة إما لقلة الشىء الفائض أو لنقص كان فى المتخيلة فى أصل الجبل فلا يمكنها قبول فيض العقل. فإن هذا هو صنف العلماء أهل النظر، وإذا كان ذلك الفيض على القوتين جميعا - أعنى الناطقة والمتخيلة كما بين الفلاسفة - وكانت المتخيلة على غاية. كمالها الجبل. فإن هذا هو صنف الأنبياء. فإن كان الفيض على المتخيلة فقط ويكون تقصير الناطقة إما من أصل الجبل أو لقلة الارتياض، فإن هذا الصنف هم المدبرون للمدن وواضعوا النواميس"^(٢١).

ولعلنا لاحظنا مدى تقاربه مع نظرية النبوة الفارابية، وإن كان يخالف الفارابى فى اعتباره أن رؤساء المدن وواضعوا النواميس دون مرتبة الأنبياء والفلاسفة. وقد رأينا من قبل كيف ساوى بينهم الفارابى.

أما "البير الكبير" فقد أثرت فيه نظرية الفارابى من نواح كثيرة. فهو يحلل نظرية النبوة تحليلا "سيكولوجيا" يتفق فيه مع ما جاء به الفارابى حتى أنه كتب عدة أبحاث فى النوم واليقظة حذا فيها حذو مفكرى الإسلام خاصة الفارابى وابن سينا. ويبدو أنه اطلع على آراء الفارابى فى النبوة فيما ترجم من كتب ابن سينا إلى اللاتينية. أو كتاب دلالة الحائرين لموسى بن ميمون^(٢٢).

ولم يقف أثر هذه النظرية على فلاسفة القرون الوسطى فحسب بل تعداه إلى المفكرين المحدثين شرقا وغربا حتى كتب لها الخلود كما كتب لصاحبها. وهكذا ظهر نبوغ الفارابي في مجال الألوهية كما ظهر من قبل في مجال الطبيعة. ذلك المجال الذي حاول فيه أن يوفق بين مقتضيات العقل ومقتضيات النقل، وقد ظهر ذلك واضحا في كل نظرية عرض لها وكل موضوع طرقه. فنظريته في الواجب والممكن، وتحويله فكرة الله من علة غائية إلى علة فاعلة، وقوله بالفيض، ورأيه في العقل الفعال كوسيلة للاتصال، ونظريته في النبوة والوحي ... كل أولئك وكثير غيره إنما قصد به الفارابي التوفيق بين الدين والفلسفة وإثبات أن أحدهما لا يناقض الآخر.

وبذلك يكون الفارابي قد وضع بعملية التوفيق هذه حجر الأساس للفلسفة الإسلامية كلها، وطبعها بطابعة بحيث قدر لها الانتشار في سائر أرجاء العالم.

المصادر والمراجع

(*) - هو أحمد بن اسحق الرواندي لا يعرف بالدقة تاريخ مولده، ولا وفاته، ويغلب الظن أنه مات في أخريات القرن الثالث للهجرة. وهو من أصل يهودي نشأ في راوند قرب أصبهان، ثم سكن بغداد واتصل بالمعتزلة وعده "المرتضى" بين طبقتهم الثامنة. إلا أنه خرج عليهم وخرج على الإسلام وتعاليمه وحمل عليه حملة عنيفة ولازم الملحدين وكتب كتباً كثيرة كلها انتقاص للإسلام ورجاله منها: "فضيحة المعتزلة"، و"كتاب الدامغ" يعارض القرآن، وكتاب "الفرند" في الطعن على النبي ﷺ، وكتاب "الزمردة" في إنكار الرسل وإبطال رسالتهم. وهذا الكتاب الأخير من الأهمية بحيث أنه يعطينا فكرة عن مسألة النبوة وكيف كانت مثارة في ذلك العهد.

ويرجع الفضل في اكتشافه والتعريف به إلى "كراوس" الذي اهتدى إليه في مخطوطة من المخطوطات الإسماعيلية الموجودة في الهند، فترجمها إلى الألمانية ونشرها وعلق عليها في "مجلة الرفستا الإيطالية ١٩٣٤". وإن كانت هذه المخطوطة لا تحوى الكتاب بالكامل وإنما فقرات منه تولى الإسماعيلية الرد عليها، وإظهار ما فيها من مغالطة (انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج ١، ص ٣٨ - ٣٩، Kraus, Rivista, 120-110, 109-96 ضمن كتاب د. مذكور في الفلسفة الإسلامية، ج ١، ص ٨٠ - ٨١).

١- جوزيف فان أس: الفارابي وابن الراوندي. ص ٣٨٩ : ص ٣٩٨ (ضمن الفارابي والحضارة).

٢- د. عبد الرحمن بدوي: تاريخ الإلحاد في الإسلام. ص ٨٠، انظر أيضاً د. حنا الفاخوري: تاريخ الفلسفة العربية. ج ٢، ص ٣٢.

٣- المرجع السابق: ص ٨٧.

(*) - هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازي الذي ولد سنة ٢٥٠ هـ بالري، حيث تعلم الرياضيات، والفلك والأدب والكيمياء، ثم أحرز شهر كبيرة في مجال الدراسات الطبية حتى أنه عد أكبر طبيب في الإسلام، بل في القرون الوسطى على الإطلاق. وقد اتجه نحو الفلسفة وكتب فيها عدة بحوث وكان حريصاً على أن يلقب بالفيلسوف. وإذا كان الرازي قد اشتغل بالفلسفة إلا أنه يفتقر عن فلاسفة الإسلام في نواح كثيرة أهمها أنه يبالغ على العكس منهم في التعليق بالآراء المزدكية والمانوية والمعتقدات الهندية، وينكر محاولة الفلاسفة التوفيق بين الفلسفة والدين. ويرى أن الفلسفة هي السبيل الوحيد لإصلاح الفرد والمجتمع، وأن الأديان مدعاة التنافس والتطاحن والحروب. وقد كتب كتابين عدهما البيروني بين الكفريات وهما: "مخاريق الأنبياء" و "نقض

الأديان". وقد صادف الكتاب الأول نجاحا لدى القرامطة، أما الثاني فقد وصلت بعض فقراته إلينا بطريق غير مباشر في كتاب "أعلام النبوة" لأبي حاتم الرازي المتوفى سنة ٣٣٠هـ، وهو من أكبر دعاة الإسماعيلية وكان معاصرا للرازي الطيب، ودارت بينهما مناقشات حادة دونها أبو حاتم في كتابه "أعلام النبوة". وعموما فهذا الكتاب يقفنا على الاعتراضات الرئيسية التي وجهها الرازي إلى النبوة وأثرها الاجتماعي وهي تقترب على الاعتراضات التي أثارها من قبل "ابن الراوندي" انظر: الرازي السيرة الفلسفة. نشرة كراوس سنة ١٩٣٥ في Orientalia, P. 318 – 320. ضمن كتاب د. مذكور: في الفلسفة الإسلامية. ج١ ص ٨٤ – ٨٦، لويس جاردييه: التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابي ص ١٢٠ (ضمن الفارابي والحضارة).

٤- رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي نقلا عن كتاب د. عبد

الرحمن بدوي: تاريخ الإلحاد في الإسلام. ص ٢٠٢.

٥- المرجع السابق: ص ٢٠٤ – ٢٠٥.

٦- المرجع السابق: ص ٢٠٧.

٧- انظر الفصل الأول: الخاص بحياة الفارابي ص وانظر أيضا د. جعفر آل

ياسين. فليسوفان رالدان: ص ١٣٤.

٨- د. توفيق الطويل: التنبوء بالغييب عند مفكري الإسلام. ص ١٤.

٩- د. مذكور في الفلسفة الإسلامية ج١ ص ٨٩، د. عبد الرحمن مرحبا. من

الفلسفة اليونانية إلى الإسلامية ص ٤٤٩، لويس جاردييه. التوفيق بين

الدين والفلسفة ص ١٣٩ (ضمن الفارابي والحضارة).

١٠- آراء أهل المدينة ص ٧٧-٧٨، السياسة المدينة ص ٦٩.

١١- آراء أهل المدينة: ص ٧٩، د. عبد المجيد الغنوشي الأسس التشكوفية

والعضوانية لفلسفة الفارابي ص ١٠٢-١٠٣. (ضمن الفارابي والحضارة).

١٢- آراء أهل المدينة: ٨١-٨٢.

١٣- المرجع السابق: : ص ٨٤. وانظر أيضا الشهرستاني: نهاية الإقدام: ص ٤٤٧:

ص ٤٤٨.

١٤- المرجع السابق: ص ٨٤ – ٨٥.

١٥- تحصيل السعادة: ص ٨٨، د. خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية: ج٢. ص ١٥٣.

وانظر أيضا رسائل إخوان الصفا: المجلد الثالث. ص ٤٩٣ – ص ٤٩٦.

١٦- فصوص الحكم: فص ٤٠. ص ٤٠.

١٧- إعجاز القرآن والبلاغة النبوية: ص ٢٧٩.

- ١٨- تاريخ الفلسفة في الإسلام: ص ١٥٩. تحقيق د. عبد الهادي أبو ريده
- ١٩- د. البير نصرى نادر: آراء أهل المدينة. ص ٢١ وانظر أيضا:
Der Musterstat, ALFARABI, P. 57-59.
- ٢٠- آراء أهل المدينة: ص ٧٦، د. توفيق الطويل. التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام: ص ٧٧.
- (*) - يرى الفارابى أن "الوهم" قوة نفسانية أكثر تجريدا للشيء المحسوس من الخيال من ناحية، والمتخيلة من ناحية أخرى، فالوهم يدرك من المحسوس ما لا يحس، ويعرفه "ابن سينا" بأنه القوة التى تدرك معانى جزئية غير محسوسة، مثل إدراك الشاة معنى فى الذئب غير محسوس (عيون الحكمة ص ٣٨ - ٣٩). وأخذ ابن سينا بهذه القوة يعد مخالفا لأرسطو، لأن هذا الأخير لم يقبل بوجودها. فهى إذن ليست من ابتكار ابن سينا كما يقول "مونك" إذا سبقه إليها الفارابى.
- Melange du philosophie Juive est Arabe, P. 364.
- والفارابى لم يحدد عملا لهذه القوة، بينما حدد لها ابن سينا وظيفة تتلخص فى إدراك المعنى غير المحسوس، وهى ليست متميزة عن الخيال. ولذا فقد ذهب ابن رشد إلى إلغاء عمل هذه القوة قائلا أن عملها متضمن فى القوة المتخيلة بحيث لا يكون هناك أى مجال للقول بها وافترض عمل لها بالتالى. (ابن رشد. الحس والمحسوس ص ٢١٠).
- ٢١- فصوص الحكم: فص ٣٧. ٣٩.
- ٢٢- د. إبراهيم مذكور: فى الفلسفة الإسلامية. ج ١. ص ٧٣، د. البير نصرى نادر: آراء أهل المدينة: ص ٢٦.
- ٢٣- آراء أهل المدينة: ص ٦٩، فصوص الحكم: فص ٣٦. ص ٣٩.
- ٢٤- التعليقات: ص ١٤ - ١٦.
- ٢٥- جواب مسائل: ص ٦٣.
- ٢٦- آراء أهل المدينة: ص ٧٤ - ٧٦.
- ٢٧- د. جعفر آل ياسين: فيلسوفان رائدان. ص ١٣٥، د. البير نصرى نادر: آراء أهل المدينة. ص ٢٦.
- ٢٨- آراء أهل المدينة: ص ٧٦.
- ٢٩- د. مذكور فى الفلسفة الإسلامية: ج ١. ص ٧٣ - ٧٤، الشهر ستانى: نهاية الأقدام فى علم الكلام. ص ٤٩٨.
- ٣٠- ص ٢٨٤، كذلك عقد الفارابى فى كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" فصلين متتاليين "فى سب المنامات، وفى الوحي ورؤية الملك".

- ٣١- المرجع المذكور. ص ٢٨٨ من رسائل الكندي الفلسفية تحقيق د. أبوريدة.
- ٣٢- المرجع السابق: ص ٢٨٨، ضمن رسائل الكندي الفلسفية.
- ٣٣- آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٧٦، د. محمود زقزوق: تمهيد للفلسفة. ج ٣. ص ١٥٠..
- ٣٤- د. علي عبد الواحد وافي: آراء أهل المدينة. ص ١٢ من المقدمة. انظر أيضا آراء أهل المدينة: ص ٧٢ - ٧٣، د. عثمان نجاتي: الإدراك الحسي عند ابن سينا. ص ٢١١.
- ٣٥- د. إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية. ج ١. ص ٩٥.
- ٣٦- فصوص الحكم. فص ٤٢. ص ٤١.
- ٣٧- أحمد أمين: ظهر الإسلام. ج ٣. ص ١٣٦ - ١٣٧، مصطفى عبد الرازق: الدين والوحي والإسلام. ص ٥٧ - ٥٨.
- ٣٨- فصوص الحكم: فص ٢٩. ص ٣٧ وانظر أيضا ابن خلدون: المقدمة ص ٨.
- ٣٩- آراء أهل المدينة: ص ٨٦.
- ٤٠- السيد رشيد رضا: الوحي المحمدي ص ٢٥، ابن خلدون: المقدمة ص ٧٩، د. توفيق الطويل: التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام. ص ٢٧.
- ٤١- الإمام محمد عبده: رسالة التوحيد. ص ٨٥، مصطفى عبد الرازق: بين الدين والوحي والإسلام: ص ٤٦. ص ٥٩. وانظر أيضا. د. عاطف العراقي: محمد عبده - الإسلام دين العلم والمدنية ص ٥٠.
- ٤٢- الفارابي: فصوص الحكم. فص ٤٦. ص ٤٢، المعجم الفلسفي: ص ٢١٣، ابن سينا: رسالة في القوى الإنسانية وإدراكاتها. ص ٦٦ ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعات.
- ٤٣- فصوص الحكم: فص ٤٦. ص ٤٢.
- ٤٤- مصطفى عبد الرزاق: الدين والوحي والإسلام ص ٥٦ - ٥٧، الإمام محمد عبده رسالة التوحيد: ص ٨٥.
- ٤٥- د. مذكور: في الفلسفة الإسلامية. ج ١ ص ٩٦، الدعاوى القلبية ص ١١.
- ٤٦- مصطفى عبد الرزاق: الدين والوحي والإسلام. ص ٥٧.
- ٤٧- السجستاني: كتاب إثبات النبوات ص ١٥، الشهرستاني: نهاية الأقدام. ص ٤٦٢، القاضي عبد الجبار: الجبار - المغنى. ج ٥. ص ٩ - ١٣.
- ٤٨- د. مذكور. في الفلسفة الإسلامية: ص ٩٨، أحمد أمين: ظهر الإسلام. ج ٣. ص ١٣٦ - ١٣٧.

- ٤٩- د. جعفر آل ياسين: فيلسوفان رائدان. ص ١٣٧.
- ٥٠- د. مذكور. في الفلسفة الإسلامية: ج ١. ص ٩٦.
- ٥١- إثبات المفارقات: ص ٨.
- ٥٢- لويس جاردييه: التوفيق بين الدين والفلسفة ص ١٣٤ - ١٣٥. (ضمن الفلراي والحضارة).
- 53- Richard Walzer, Greek into Arabic, P. 211- 212.
- ٥٤- لويس جاردييه: بين الدين والفلسفة. ص ١٣٥.
- ٥٥- مجلة المورد العراقية: العدد الخاص بمهرجان الفارابي. المجلد الرابع. ١٩٧٥/٣ م ص ٣٨ وما بعدها.
- ٥٦- آراء أهل المدينة: ص ٨٦.
- ٥٧- د. أبو الوفا التفتازاني: علم الكلام. ص ١٥٣.
- ٥٨- كتاب الملة: تحقيق د. محسن مهدي ص ٤٦ - ٤٧، كتاب الحروف: تحقيق د. محسن مهدي: ص ١٥١ - ١٥٢.
- ٥٩- تحصيل السعادة: ص ٤٠ - ٤١، وانظر أيضا الشيخ مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية. ص ٧٩.
- ٦٠- د. أبوريده: رسائل الكندي الفلسفية. ص ٥٥ المقدمة، د. جعفر آل ياسين فيلسوفان رائدان: الكندي. ص ٤٥ - ٤٦.
- ٦١- د. جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم ص ٢٠٨ (ومع ذلك فهناك من الباحثين من حاول أن يضعف من بيان هذا التأثير بقوله: أن ابن سينا لم يظهر حماسة شديدة في تبنيه للنظرية الفارابية، بحيث أدى ضعف هذه الحماسة إلى ترك الفيلسوف الحديث عن النبوة، لأنها ليست من أفكاره المشرقة. د. عابد الجابري: نحن والتراث. ص ١٦٠)، انظر أيضا: د. مذكور: في الفلسفة الإسلامية. ج ١. ص ١٠١ - ١٠٣.
- ٦٢- د. مذكور في الفلسفة الإسلامية: ج ١. ص ١٠٤.
- ٦٣- رسائل إخوان الصفا: ج ٣. ص ٣٨٥، ٤٩٣، ص ٤١٦ - ٤١٩.
- ٦٤- ابن رشد: تهافت التهافت. ص ٧٤٧: ٧٥٨.
- ٦٥- الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد. ص ١٦٥.
- ٦٦- الأشعري: مقالات الإسلاميين. ج ٢. ص ٤٤٨، مصطفى عبد الرازق: الدين والوحي والإسلام: ص ٦٤، د. أبو الوفا التفتازاني: علم الكلام. ص ١٥٤ - ١٥٦.

- ٦٧- د. مذكور: في الفلسفة الإسلامية. ج١. ص ١٠٧، مصطفى عبد الرازق: الدين والوحي والإسلام: ص ٦٤.
- ٦٨- ص ١٢٤ وانظر أيضا. ابن رشد: تهافت التهافت. ص ٧٥٥ : ٧٥٧. وانظر أيضا: الاقتصاد في الاعتقاد. ص ٨٨.
- ٦٩- المنقذ من الضلال: ص ٣٣.
- ٧٠- موسى بن ميمون: دلالة الحائرين. ج٢. ص ٣٨٩ - ص ٤٠٠.
- ٧١- المرجع السابق: ص ٤٠٦.
- 72- Wulf (M), History Mediaeval Philosophy, II, P. 131.
- وانظر أيضا د. إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية. ج١. ص ١١١.

نتائج البحث

بعد دراستنا لفلسفة الفارابي الطبيعية والإلهية، أستطيع أن أقول أن دراستنا لهذين الجانبين من فلسفته، والوقوف على آرائه فيهما لم يكن ميسورا دون التعمق في فلسفته ككل، وفهم مرامي ألفاظه وعباراته، بل والتطرق إلى تصنيفه للعلوم للوقوف على مكانة العلم الطبيعي والعلم الإلهي من مذهب الفلسفي، وكذلك معرفة موضوعها ومنهجها. ولعل ذلك ما دفعني إلى أن أخصص الفصل الثاني لتناول منهج الفارابي موضحة خصائصه وسماته وخاصة في الفلسفة الطبيعية والفلسفة الإلهية وقد توصلت منها إلى:

أولاً: على الرغم من اهتمام الفارابي بالعقل واعتماده الطريق البرهاني ووثوقه به، ورغم نقده للمقدمات الغير يقينية، إلا أنه لم يستخدم الطريق البرهاني العقلي أو المقدمات اليقينية التي تصل إلى مستوى البرهان في كل قضايا الطبيعية والميتافيزيقية، بل إن الفارابي وهو الحريص على التمييز بين الطريق الجدلي الكلامي، والطريق الفلسفي البرهاني قد وقع فيما كان يخشاه واستخدم مقدمات جدلية في بعض قضايا الطبيعية والإلهية.

ثانياً: اعتبر الفارابي أن العلم الطبيعي ليس سوى مرحلة نحو العلم الإلهي، ورغم تحديده لموضوع العلم الطبيعي ومنهجه، والعلم الإلهي ومنهجه من خلال تصنيفه للعلوم، إلا أنه في نظريته للعلوم الطبيعية وصلتها بالعلم الإلهي لم يتحرر من تلك النظرة الأرسطية التي تذهب إلى أن الصنائع الجزئية لا تبين أسباب الأمور، وإنما تبينها الفلسفة الأولى.

وقد تبين لنا أن البحث عن الوجود المطلق ومبادئه التي يهتم بها العلم الإلهي لم تكن عند الفارابي بمعزل عن العلم الطبيعي بموجوداته الجزئية وقوانينه الخاصة. فهو ينطلق من مقولات العالم الطبيعي وقوانينه بحيث يصل إلى نظرياته الميتافيزيقية التي تستند على مقولات هذا العالم. فمن دراسته لموضوع الحركة وأحكامها يصل المحرك الأول، ومن بحثه العلاقة بين الأسباب ومسبباتها يصل إلى تقرير نظرية السببية في مجال الطبيعة، ثم يرتقى منها إلى ما لا يمكن أن يكون له من غيره سبب في مجال الألوهية، وهو

ينتقل من المادة الأولى أو الهيولى إلى المحرك الأول أو المبدأ الأول. وهكذا كانت الرؤية الروحانية الميتافيزيقية للفارابى من الاتساع حتى أنها شملت الفلسفة الطبيعية بأسرها، وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على أن الفارابى قد أزال الحواجز بين ما هو طبيعى وما هو ميتافيزيقى، وهو لا يخضع الميتافيزيقيا للطبيعة بل على العكس من ذلك فهو يسعى لأن يصبح للبحث الطبيعى بعدا ميتافيزيقيا، وبذلك تميز الفارابى عن أرسطو فى تحطيم الحواجز بين عالم الطبيعة وعالم ما بعد الطبيعة. ولو كان الفارابى قد أدرك أن العلم الطبيعى لا بد له من بحث الأمور الجوهرية الخاصة به حتى ما يبدو منها متعلقا فى ظاهرة بالأمور الإلهية لكان هذا أجدى وأنفع للعلم الطبيعى، ولتقدم خطوات نحو الاستقلال عن الفلسفة بمعناها الميتافيزيقى، ولكن فى ظل النظر إلى الفلسفة على أنها علم كلى يرسم لنا صورة شاملة للكون وليس علما جزئيا يصبح من الضرورى بل من المنطقى التلازم والترابط بين الفلسفة الطبيعية والفلسفة الإلهية. وهذا ما فعله الفارابى فى أكثر الموضوعات التى تناولها كمبادئ الموجودات الطبيعية (الصورة والمادة) وفكرة القوة والفعل، وعلل الموجودات، والحركة، والزمان، والمكان... إلخ.

ثالثا: أن الفارابى قد اعتبر أن العلم النظرى أهم من العلم العملى وأفضل، لأنه يطلب لذاته ولأنه الوسيلة للانتقال إلى معرفة الله والفلسفة الأولى. وهنا تبرز سيطرة الفكر المثالى والمرحلة الدينية الميتافيزيقية، حيث اعتبر العلم الذى يتناول الله والأسباب القصوى للموجودات هو العلم الأسمى، وأعطيت العلوم الطبيعية التى موضوعها المادة والحركة المرتبة السفلى من العلوم النظرية.

ولذلك نستطيع القول: بأن فكرة الأفضل والأشرف كانت تسيطر على منهج الفارابى فى مختلف القضايا التى عالجها، وعلى سبيل المثال عندما تناول مبادئ الموجودات الطبيعية أعطى الصورة أفضلية على المادة، كما أنه أعطى النفس أفضلية على الجسد، والعقول على مراتب الموجودات الأخرى، والعقل المستفاد على العقل الهيولانى... إلخ.

رابعاً: إن نظرة الفارابى فى تفسيره لمبادئ الجسم الطبيعى (أى الصورة والمادة) كانت نظرة كيفية لا كمية، فهى تعطينا وصفا لكنها لا تستطيع تقديم تفسير محدد ودقيق خاصة وأن الفارابى رغم متابعتة لأرسطو فى القول بالمادة والصورة كمبدأين بالذات للموجودات الطبيعية، والعدم كمبدأ بالعرض، إلا أنه حين أعطى الصورة للموجودات الأولوية وفضلها على المادة قد ذهب مذهب أفلوطين مما أدى إلى اضطراب مذهبه فى المادة والصورة، وأفسد عليه بعض جوانب التطبيقات التى رتبها على القول بالمادة والصورة. كما أن اتجاهه إلى المجال الميتافيزيقى يستعير منه أحد المبادئ لتفسير كيفية تعلق الهيولى بالصورة هو اتجاه خاطئ، لأنه قد خلط بين دراسته للمادة والصورة كمبدأين للموجودات الطبيعية الساكنة والمتحركة، وبين دراسة السبب أو المبدأ الفاعل الذى عن طريقه تتضح ماهية الجسم الطبيعى. وهكذا اصطبغت نظريته فى مبادئ الموجودات الطبيعية بصبغة ميتافيزيقية حجبت عنه وعن دارسى فلسفته التفسير الطبيعى الحسى لكيفية تعلق الهيولى بالصورة.

خامساً: أن بحوث الفارابى فى السببية وإن دارت حول دراسة علل الموجودات وهى (المادية، والصورية، والفاعلة، والغائية)، ومحاولة الكشف عن خصائص معينة لكل شىء من خلال بحث العلاقة بين الأسباب ومسبباتها، وهل هى علاقة ضرورية يقينية أم أنها ليست كذلك، إلا أنه فى تناوله لموضوع السببية قد خلط بين مجالات مادية طبيعية، وبين مجالات إلهية ميتافيزيقية. ومما لا شك فيه أن تأكيد على الطبيعة الخاصة لكل عنصر وفعل كل موجود من الموجودات قد قاده إلى نفى الاتفاق والمصادفة. فكل ما يحدث فى الكون يحدث وفقاً لقانون العلاقة بين الأسباب ومسبباتها، كما أن تركيزه على الكشف عن خصائص معينة لكل شىء قد أداه إلى أن يبطل علم أحكام النجوم لأنه يقوم على أمور ظنية اتفاقيه يتمثل فيها الجمع بين أمور ليست لها أسباب معلومة ولا سبيل إلى أن تعلم وتضبط. كما أنه انتقل من بحث العلاقة بين الأسباب ومسبباتها فى ظواهر عالم الطبيعة إلى السبب الأول أو العلة الأولى الفاعلة والغائية. فهناك تلازم

حتمى ولزوم ضرورى بين الفعل والفاعل والانفعال، كلما كان فعل الفاعل مؤثرا فى المنفعل القابل للانفعال. وهذا القول يجعله يؤكد حتمية العلاقة السببية، وأن لكل ما يحدث حتما سببا، ولا شىء يحدث بلا سبب حتى أن العلم الطبيعى هو العلم بالأسباب أو علم. التعليل بالعلل الأربعة اللازمة لوجود الأجسام وما يحل بها ويتصل من الظواهر.

كذلك العلم الإلهى هو بحث فى السببية والتعليل وتبيان كيفية ارتباط الموجودات وظواهرها العارضة. إذ يرتقى صاعدا من الموجودات المتكثرة المتناهية المتفاضلة بالكمال إلى الواحد اللامتناهى، الكامل، الأول الذى ليس لوجوده سبب. وهو العلة الفاعلة والغائية. وبذلك خالف الفارابى أرسطو الذى اعتبر العلة القصوى غائية فقط، كما خالف الأشاعرة من المتكلمين الذين لا يقرون إلا بوجود علة واحدة فاعلة وخالقة وهى الله، ويرجعون قوانين الطبيعة إلى العادة والسنة الإلهية.

سادس: إذا كانت الحركة هى المفتاح الرئيسى لفلسفة الفارابى الطبيعية وذلك من حيث أن الطبيعة هى مبدأ الحركة والتغير، وأن العلاقة بين المادة والصورة قائمة على الحركة (إذ أن تعشق الهوى المستمر لتحقيق وجودها بالحصول على صورة ما هو إلا حركة، كما أن الصورة تقتضى بطبيعتها أن تكون فى حالة حركية حتى تضاف إلى الهوى).

كذلك العلاقة بين العلل الأربع قائمة على الحركة، كما أن الحركة هى أساس تقسيم العالم إلى عالم ما فوق فلك القمر، وعالم ما تحت فلك القمر (أى حسب الحركة الدورية للأفلاك، والحركة المستقيمة للعناصر).

هذا بالإضافة إلى أن الحركة هى أصل الزمان وأساسه، وأن الحركة لا يمكن أن تتم إلا فى مكان، كما أن المتحرك لا يشترط لى توجد له الحركة وجود الخلاء وبالتالي فهو ليس موجودا.

فإننا يمكننا القول بأنها لم تقف عند حدود الفلسفة الطبيعية للفارابى فحسب، بل أنها تطرقت إلى مجالات ميتافيزيقية. فقد كانت أساس قول الفارابى بالفيض، وكذلك حركة العقول وانتقالها من عقل هيولانى إلى عقل بالفعل إلى عقل مستفاد يتحرك ليتصل بالعقل الفعال ويتلقى منه الفيض

والإلهام، كما أن الحركة تعتبر جزءاً أساسياً من مفهوم قدم العالم. إذ أن أحد أدلة الفارابي لإثبات قدم العالم هو الدليل القائم على قدم الحركة والمتحرك والمتحرك.

سابعاً: أن الفارابي إذا كان قد انتهى متابعاً في ذلك أرسطو إلى أن الزمان لا متناهي نظراً لتعلقه بالحركة التي لا ابتداء لها ولا نهاية، وأن الزمان متصل لا يتركب من آتات، وكذلك الحركة لا تتركب من أجزاء لا تتجزأ (مع أن الحركة يمكن أن تنقسم إلى ما لانهاية). وأن الحركة ليست متصلة اتصالاً مباشراً بالزمان إلا من حيث أن الحركات تتم في المكان والزمان في كل مكان، فالمكان أيضاً متصل لأنه تتم فيه الحركة المتصلة، فإنما كان يقصد من ذلك الوصول إلى المحرك الأول. ولذلك فهو يقرر أن الحركة والزمان والمكان كل منهم حادث ولكن حدوثهم هو حدوث إبداع لا حدوث زمان، أي أن محدثهم يتقدمهم بالذات لا بالزمان.

ثامناً: أن الفارابي قد نسب حدوث الكون والفساد، وتنوع الموجودات في عالم الطبيعة إلى تأثيرات العالم العلوي، كما أنه في تقريره لنظريته في الكون والفساد مثلاً قد أضفى على العناصر الأولية "كالتراب والماء والهواء والنار" صفات كيفية نظراً لاستناده إلى فكرة القوة والفعل التي تقوم على جذور ميتافيزيقية.

ولا شك أن هذه الآراء قد فقدت قيمتها تماماً إذا قسناها بالنظر إلى العصر الحديث الذي اهتم بالتفسير الكمي.

ولكن رغم ذلك فإن رأي الفارابي في الكون والفساد من جهة، والاستحالة من جهة أخرى يجعلنا نقول أن الفارابي يضع الاستحالة داخل الكون والفساد. ورغم تميزه كل حركة عن الأخرى، إلا أنه يرى أن هناك طابع ثابتة للعناصر الموجودة في عالم الكون والفساد، وهناك أيضاً تغيرات تعترينه نتيجة للاستحالة ولكنها لا تؤدي إلى نفى طبيعتها "وأن هذه الاسطقات الطبيعية التي هي أصول الكون والفساد، قابلة لاستحالة بعضها إلى بعض، وأن الكائنة الفاسدة تحدث بأمزجة تقع فيها نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة مقومة".

تاسعا: أن الفارابي في تصوره لفكرة الألوهية رغم ظهور العنصر الإسلامي البارز عنده، إلا أنه قد تأثر بالفلسفة الأرسطية بوجه عام وبمقالة اللام من كتاب الميتافيزيقيا لأرسطو بوجه خاص، كما أنه ردد بعض عباراته مثل قول أرسطو "الواحد عقل يعقل ذاته". ولكن الفارابي لم يقف عند حدود مضمونها الذي جاءت به في الفلسفة الأرسطية. وكان من المنطقي أن يختلف تصوره لها بحكم مؤثرات إسلامية، فأضاف أن واجب الوجود بذاته عقل محض ومعقول محض، فإذا عقل واجب الوجود ذاته وعقل أنه مبدأ كل وجود عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها. فالعلاقة بين واجب الوجود وبين الموجودات الواجبة بسببه علاقة وثيقة فهو علة لها، والعلم بالعلة يقتضي العلم بالمعلول، وهو سبحانه يحيط بكل شيء علما، ولكن علمه للأشياء يكون على نحو كلي.

عاشرا: يعتبر الفارابي من أوائل الفلاسفة الذين قدموا عددا من الأدلة على وجود الله تميز كل منها باستناده إلى فكرة غير التي استند إليها غيره من الأدلة. فمن أدلة يقوم أولها على ضرورة الوصول من الحركة إلى المحرك الأول، ويستند ثانيها إلى فكرة العناية والغائية، ويعتمد ثالثها على استحالة تسلسل العلل والمعلولات إلى ما لانهاية وهو دليل العلة التامة، إلى دليل ينظر في فكرة الوجود ذاتها ويستدل منها على وجود واجب الوجود وهو دليل الماهية والوجود، ودليل الممكن والواجب.

وإذا كانت بعض هذه الأدلة تمثل طريق الصعود، والأخرى تمثل طريق النزول، فإن الفارابي قد فضل طريق النزول واعتقد أنه أوثق وأشرف لأن معرفة الله بخصائصه وصفاته من شأنها أن تؤدي إلى معرفة العالم المحسوس بما هو عليه، لكن معرفتي بهذا العالم المحسوس قد لا تؤدي إلى معرفة الماهيات أو الوجود إلى ماهيته عين هويته.

ولا شك أن هذه الأدلة جميعها كان له أثرها على المفكرين الذين عاشوا في المشرق والمغرب حيث أننا نجد أكثر هذه الأدلة قد ترددت عند بعض من جاء بعده من المفكرين.

حادى عشر: أن الفارابى فى تفسيره علاقة الله تعالى بالعالم ارتضى القول بالفيض، ووجد أن هذا الحل الفيضى ليس بعيدا عن الوحى أو مناقضاً له. فالوحى يتحدث عن الخلق بمعنى تبعية المخلوق للخالق، والفيض يعطى نفس التبعية أيضاً وإن كان هذا الحل يرضى العقل الذى يجد صعوبة فى قبول القول القائل بالخلق من العدم وفى الزمان.

من أجل ذلك عرض الفارابى مذهبه الفيضى بمستويين مختلفين: أحدهما يمثل المستوى العقلى ويرضى أصحاب العقول من الفلاسفة، والآخر طريق ذوقى يتحدث عن النظرية بأسلوب خاص فى التعبير المصطلح، وهو يرضى أصحاب الذوق ممن يفسرون الخلق تفسيراً يرتبط بالعميقة والوحى. وفى الحقيقة أن نظرية الفيض وإن ساعدت على حل بعض المشاكل الفلسفية كمشكلة الوحدة والكثرة، ومشكلة الشر وتبريره، ومشكلة المعرفة، وصلة القديم بالمحدث، وظهور الأنواع الجديدة، وحل مشكلة أصل الحركة الكونية... إلخ. فإن هذه الحلول قد اختلفت الأقاويل فى تقدير قيمتها، وقد تعرضت النظرية لهجوم عنيف من جانب الفلاسفة والمتكلمين نظراً لما ترتب عليها من نتائج كالقول بقدوم العالم، وعدم عناية الله بالعالم، وعدم بعث الأجساد.

ثانى عشر: أثبت الفارابى أن الله تعالى مريد وأنه فاعل للعالم منذ الأزل بحيث لا يكون بينه وبين العالم زمان لم يكن فيه غير فاعل. وقد أوجد الله العالم منذ الأزل وعن طريق الإبداع فالعالم قديماً بالزمان محدثاً بالذات لأن العالم يستمد وجوده ووجوده من الله، ولا يعنى هذا أن الله فاعل مطبوع، لأن الفاعل المطبوع قد يتأخر فعله عنه ولو لحظة، فالله فاعل مختار رغم أن فعله معه دائماً.

ولا شك أن اعتماد الفارابى على دليل العلة التامة، وما يترتب عليه من استحالة الترجيح بلا مرجح كانت من أقوى الدوافع التى جعلته ينتهى إلى إثبات قدم العالم زماناً وحدوثه بالذات.

ثالث عشر: تعتبر نظرية الاتصال التى قال بها الفارابى من جملة الإضافات التى أضافها بجهده الخالص إلى الفلسفة الإسلامية بعد أن استمد أصولها من

أرسطو، ومدرسة الإسكندرية، والبيئة الإسلامية المحيطة به.

وقد اعتبر الفارابي أن تحقيق السعادة المنشودة لن يكون عن طريق تطهير النفس. والأعمال البدنية فحسب بل عن طريق العقل والأعمال الفكرية أولا وبالذات. فبالعلم والعلم وحده يصبح العقل الهولاني الذي حصلت فيه المعقولات عقلا بالفعل، ثم يصبح بالتعقل الدائم والتفكير المتصل عقلا مستفادا يشرق عليه العقل الفعال فيتحرر من المادة وتتجلى له الحقائق العلوية ويتلقى الفيض والإلهام.

ورغم أن الفارابي كان زاهدا متقشفا في حياته العملية، إلا أنه لم يتخذ من الزهد والتقشف سبيلا إلى الاتصال والمعرفة، وإنما سعى إلى ذلك بالتأمل والتفكير ووضع منهجه في الاتصال وهو يتلخص في: ممارسة النظر والانتقال من درجة إلى درجة ومن منزلة إلى منزلة ابتداء بعلم العدد، فالأجسام السماوية، فالمبادئ الطبيعية، فمبادئ الوجود عامة، فالنفس الناطقة، فالعقل الفعال، فالموجود الأول الذي تنبثق عنه الموجودات جميعا. والاتصال الذي يقول به الفارابي لا يعني اتحاد نفس الإنسان بالعقل الفعال، ولا يعني حلول اللاهوت في الناسوت كما يقول بعض المتصوفة. حقا إن العقل المستفاد قد اتصل بالعقل الفعال وسعد بلاقائه ولكن دون أن يفنى فيه أو يتحد به، وذلك لأن العقل المستفاد يظل في وظيفته وطبيعته وحقيقته مختلفا عن العقل الفعال.

رابع عشر: أن معالجة الفارابي لموضوع الاتصال لا تخلو من أبعاد معرفية وميتافيزيقية وضحت من إثبات الفارابي وجود جوهر غير جسماني مفارق (وهو النفس) حيث يكون باستطاعتها الاتصال بالعقول المفارقة، كما وضحت من نظريته في مراتب العقول واعتقاده أن معرفة الماهيات ليس عن طريق انتزاع العقل الإنساني لها من الأشياء الخارجية، بل يتم ذلك بواسطة الفيض. بمعنى أن تصور الكلى يكون صادرا عن العقل الفعال أكثر منه نتيجة لقوة التجريد الخاصة بالعقل الإنساني.

كما أن قوله بالاتصال يعتبر نتيجة منطقية لفلسفته الفيضية والميتافيزيقية والطبيعية. فالفارابي في تقسيمه للعالم إلى عالم ما فوق فلك

القمر، وعالم ما تحت فلك القمر، قد بين أن لهذا العالم نظاما فلكيا أساسه أن كل سماء قوة روحية أو عقلا مفارقا يشرف على حركتها ومختلف شئونها، وآخر هذه العقول هو "العقل العاشر" وهو نقطة الاتصال بين العالمين، وهو سبب وجود الأنفس الأرضية من جهة والعناصر بمعاونة الأفلاك من جهة أخرى، فهو الذى يهب كل جسم نفسه الخاصة به حين يتهيأ الجسم لقبولها فتحل فيه حلول الصورة فى المادة ولذلك سماه الفارابى "واهب الصور"، وذلك لأنه لما كان آخر العقول السماوية فإنه إذا فكر من ذات الخالق فاضت عنه النفوس الإنسانية، وإذا فكر فى ذاته على أن وجوده مستمد من الله فاضت عنه العناصر الأولية التى يتألف منها العالم وتعاونته فى هذا الأمر الأخير الأجرام السماوية.

وهكذا كانت نظرية الاتصال عند الفارابى مزجا بين الميتافيزيقيا التى تبحث فى كثير من جوانبها عن حقيقة الوجود، وبين المعرفة أى معرفة الله تعالى وكيفية الوصول إليه وكيف يدرك الإنسان حقيقته حتى تتم له السعادة القصوى.

خامس عشر: كذلك كان الفارابى من أوائل الفلاسفة الذين اهتموا بموضوع النبوة وبيان أهميتها كمفهوم ضرورى للإنسانية جمعاء. وإذا عرفنا أنه لم يكن لفلاسفة اليونان نظرية فى النبوة يسترشد بها الفارابى أدركنا عمق هذه المحاولة وأهميتها لمن جاء بعده من الفلاسفة والمفكرين.

وقد تمثلت دوافعه إلى ذلك فى رد شبهه منكرى النبوة كابن الرواندى وأبى بكر الرازى، ووضع قاعدة يستند إليها أصحاب النظر فى تثبيت فكرة النبوات، كما أنه أراد أن يقيم حكما يسود فيه العقل ويكون قادرا على توجيه المجتمع وتوحيده دينيا وسياسيا واجتماعيا، فلم يجد شخصا تتوافر فيه كافة الخصال عن حاجة ضرورية فى المجتمع وبحيث لا تستقيم أمور الحياة إلا به. ومن هنا اعتبر الفارابى النبوة ضرورة اجتماعية وسياسية. وفى تناوله لمشكلة النبوة اعتمد الفارابى منهجا دينيا عقلانيا اندمج فيه الدين والفلسفة والسياسة والاجتماع، كما أبرز دور المخيلة وقدرتها على تجاوز العالم الحسى وتلقى الوحي والإلهام من العالم الإلهى ليحل

مشكلة النبوة، ويقيم جسراً بين النبي والفيلسوف وبالتالي يسند رئاسة المدينة الفاضلة لهذا النبي أو الفيلسوف في مجتمع فاضل لا يتغير يسود فيه العقل. ورغم أن الفارابي قد فسر النبوة تفسيراً فلسفياً، إلا أنه لم يخرج كثيراً عما جاء به الشرع، وهو وإن لجأ إلى التأويل في بعض الأحيان إلا أن عذره أنه أراد الدفاع عن النبوة من جهة، وتثبيت فكرة النبوة من جهة أخرى، والتوفيق بين الدين والفلسفة من جهة ثالثة.

سادس عشر: من خلال تناولنا لمشكلة النبوة عند الفارابي أمكننا رد بعض الاتهامات التي وجهت إليه. وذلك من واقع نصوصه وآرائه. من هذه الاتهامات: ذهاب بعض الباحثين إلى أنه فتح باب النبوة على مصراعيه أمام جميع البشر حين جعل الإنسان ذا المخيلة القوية لديه القدرة على الاتصال بالعقل الفعال وتلقي للناس الوحي والإلهام منه.

وحقيقة الأمر أنه إذا كان الناس جميعاً لديهم القدرة على الاتصال بالعقل الفعال، فإن هذه القدرة تكون بالقوة فقط ولا تتصف بالفعل والكمال إلا لأولئك الصفوة المختارة من بنى البشر الذين ندعوهم بالأنبياء ممن حباهم الله بمخيلة قوية واختارهم لتلقي أوامره.

أما اتهام البعض الآخر له بأنه يضع النبي في منزلة دون منزلة الفيلسوف، لأن الأول يصل عن طريق المخيلة في حين يصل الثاني عن طريق العقل، وأن الفارابي قد فضل المعلومات العقلية على المعلومات المتخيلة. فحقيقة الأمر أن هذا الاتهام ليس له أساس من الصحة، إذ أنه حينما اعتقد أن معرفة الماهيات أو الكليات ليس عن طريق انتزاع العقل الإنساني لها، بل بواسطة الفيض الإلهي اعتبر أن المخيلة والعقل سواء بسواء. فسواء كانت المعلومات مكتسبة عن طريق المخيلة أو عن طريق العقل فهي واحدة وعلى درجة واحدة مادام مصدرها واحد وهو العقل الفعال. فقيمة الحقيقة لا ترتبط بالطريق الذي وصلت إلينا منه، بل بالأصل الذي أخذت عنه. والنبي والفيلسوف يرتشقان من معين واحد، ويستمدان علمهما من مصدر رفيع، والحقيقة الفلسفية والحقيقة النبوية هما على السواء ونتيجة من نتائج الوحي وأثر من آثار الفيض الإلهي على الإنسان.

والنبي يتمتع بامتياز لا يتمتع به الفيلسوف. فبينما النبي يستطيع الاتصال بالعقل الفعال واستلام الرسالة من الله تعالى، نجد الفيلسوف لديه القدرة على الاتصال فقط ويحمل دلالة فلسفية فقط، بينما يحمل النبي دلالة النبوة ودلالة الفلسفة معا. ومن هنا كان تأكيد الفارابي أكثر من مرة أن كل نبي فيلسوف، وليس كل فيلسوف نبي.

وهكذا ظهر نبوغ الفارابي في مجال الإلهيات كما ظهر من قبل في مجال الطبيعيات وما عرضنا له من نظريات إنما قصد به الفارابي التوفيق بين الدين والفلسفة، وإثبات أن أحدهما لا يناقض الآخر. وبذلك يكون الفارابي قد وضع بعملية التوفيق هذه حجر الأساس للفلسفة الإسلامية كلها، وطبعها بطابعه بحيث قدر لها الانتشار في سائر أرجاء العالم.

تلك كانت أهم النتائج التي توصلنا إليها في كتابنا عن الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابي". وكل ما نرجوه أن نكون قد وفقنا. وأن تكون هذه المحاولة المتواضعة. قد أضافت شيئا جديدا إلى مجال الدراسات الفلسفية الإسلامية.

مصادر ومراجع البحث

أولاً: مؤلفات الفارابي في الفلسفة الطبيعية والفلسفة الإلهية:

يرجع في ذلك إلى الفضل الأول من ص إلى ص

ثانياً: المصادر والمراجع باللغة العربية:

أ- المراجع والمصادر:

١- ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء. في ثلاث أجزاء. دار الفكر. بيروت. ١٣٧٧هـ / ١٩٥٧م.

٢- ابن الأثير: (أبو الحسن علي بن أبي الكرم الشيباني): الكامل في التاريخ. ج٨. دار صادر، ودار بيروت ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.

٣- ابن العبري ((غريغوريوس)): أبو الفرج بن هارون الطيب المالطي. تاريخ مختصر الدول. دار المشرق. بيروت. طبعة الأب أنطون صالحاني اليسوعي ١٨٩٠م.

٤- ابن العماد: شذارات الذهب في أخبار من ذهب. نشر مكتبة القدس القاهرة.

٥- ابن القفطي (جمال الدين أبو الحسن علي القاضي الأشرف): أخبار العلماء بأخبار الحكماء. مطبعة السعادة. القاهرة ١٣٢٦هـ.

٦- ابن النديم: الفهرست. مصر ١٣٤٨هـ.

٧- ابن باجة (أبو بكر بن الصائغ): رسالة الاتصال. تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني. نشرت مع كتاب تلخيص كتاب النفس - ط١. مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٠م.

٨- _____: تدبر المتوحد. تحقيق د. ماجد فخري. بيروت ١٩٦٨م.

٩- _____: كتاب النفس. تحقيق محمد صغير المعصومي. المجمع العلمي العربي بدمشق ١٩٦٠م.

١٠- ابن حزم: (أبو محمد علي بن أحمد): الفصل في الملل والأهواء والنحل. ط١ المطبعة الأدبية. القاهرة ١٣٢١هـ.

- ١١- ابن حوقل: صورة الأرض. منشورات دار مكتبة الحياة. بيروت.
- ١٢- ابن خلدون: المقدمة. تحقيق د. علي عبد الواحد وافي. ج٣، ٤. ط ١ لجنة البيان العربي ١٣٧٩هـ / ١٩٦٠م.
- ١٣- ابن خلكان (أبو العباس شمس الدين): وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة ١٣٦٧هـ / ١٩٤٨م.
- ١٤- ابن رشد (أبو الوليد): تهافت التهافت. تحقيق سليمان دنيا. ط ٣. دار المعارف. القاهرة ١٩٦٨م.
- ١٥- _____: تفسير ما بعد الطبيعة. تحقيق الأب موريس بويج. في ثلاث مجلدات. المطبعة الكاثوليكية. بيروت ١٩٣٨م - ١٩٥٣م.
- ١٦- _____: تلخيص ما بعد الطبيعة. تحقيق د. عثمان أمين. مكتبة مصطفى البابي الحلبي. القاهرة ١٩٥٨م.
- ١٧- _____: تلخيص كتاب النفس: تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني ط ١. مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٠م.
- ١٨- _____: تلخيص كتاب الحس والمحسوس، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي. ضمن كتاب النفس لأرسطو طاليس، مكتبة النهضة، القاهرة ١٩٥٤م.
- ١٩- _____: رسالة هل يتصل بالعقل الهولاني العقل الفعال وهو متلبس بالجسم. ونشرها د. أحمد فؤاد الأهواني مع تلخيص كتاب النفس لابن رشد. مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٠م.
- ٢٠- _____: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. تحقيق د. محمود قاسم. مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٥م.
- ٢١- _____: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال. بيروت ١٩٦١م.
- ٢٢- ابن سينا (أبو علي الحسين بن عبد الله): الإشارات والتنبيهات (القسم الطبيعي والقسم الإلهي) دار المعارف بالقاهرة ١٩٥٧م.
- ٢٣- _____: النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية. طبعة القاهرة ١٩٣٨م.

- ٢٤- _____ : عيون الحكمة. تحقيق د. عبد الرحمن بدوى. وكالة المطبوعات بالكويت ١٩٨٠م.
- ٢٥- _____ : الشفاء: الطبيعيات والإلهيات. تحقيق الأب جورج قنواى، وسعيد زايد. مراجعة د. إبراهيم مذكور - الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية - القاهرة ١٩٦٠م.
- ٢٦- _____ : رسالة فى القوى النفسانية نشرها د. أحمد فؤاد الأهوانى ١٣٧١هـ - ١٩٥٢م ضمن مجموعة رسائل لابن سينا. دار إحياء الكتب العربية. القاهرة.
- ٢٧- _____ : رسالة الحدود. ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات. القاهرة ١٣٢٦هـ - ١٩٠٨م.
- ٢٨- _____ : رسالة فى الأجرام العلوية. ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات. القاهرة ١٣٢٦هـ - ١٩٠٨م.
- ٢٩- _____ : رسالة فى القوى الإنسانية وإدراكاتها. ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات. القاهرة ١٣٢٦هـ - ١٩٠٨م.
- ٣٠- _____ : رسالة فى إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم. ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات. القاهرة ١٣٢٦هـ - ١٩٠٨م.
- ٣١- ابن صاعد الأندلسى : طبقات الأمم. تحقيق الأب لويس شيخو، المطبعة الكاثوليكية بيروت. ١٩١٢م.
- ٣٢- ابن طفيل (أبو بكر): حى بن يقظان - تحقيق د. أحمد أمين. دار المعارف بالقاهرة ١٩٤٩م.
- ٣٣- ابن تلموس (أبو الحجاج يوسف بن محمد): المدخل لصناعة المنطق. تحقيق ميخائيل آسين بلاثيوس السرقسطى. ج١. مدريد ١٩١٦م.
- ٣٤- ابن كنون (عبد الله): نظرة فى منجد الآداب والعلوم. مصر ١٩٧٣م.
- ٣٥- ابن ميمون (موسى) : دلالة الحائرين. ثلاثة أجزاء عرضها المؤلف فى أصولها العربية والعبرية وترجم النصوص التى أوردها المؤلف

- بنصها العبرى إلى العربية وقدم لهم حسين آثاى. مكتبة الثقافة الدينية. القاهرة.
- ٣٦- أبو البركات (هبة الله على بن ملك البغدادى): المعتبر فى الحكمة ج٢، ج٣، ط١. حيدرآباد. الدكن. ١٣٥٨هـ.
- ٣٧- أبو البقاء: الكليات. طبعة بولاق. القاهرة ١٢٥٣هـ.
- ٣٨- أبوريدة (د. محمد عبد الهادى): نصوص فلسفية عربية. النهضة المصرية. القاهرة ١٩٥٥م.
- ٣٩- أبوريدة: التعليق على مادة "زمان". دائرة المعارف الإسلامية- الترجمة العربية. مجلد ١٠.
- ٤٠- أبوريان: (د. محمد على): تاريخ الفكر الفلسفى - أرسطو طاليس ط٢. دار الكتاب العربى للطباعة والنشر ١٩٦٧م.
- ٤١- _____: منهج جديد لدراسة الفلسفة الإسلامية ضمن "المشكاة" دار المعرفة الجامعية ١٩٨٥م.
- ٤٢- _____: أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى ط١. مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٧م.
- ٤٣- إخوان الصفا: الرسائل فى أربعة مجلدات. تحقيق سليم البستاني دار صادر بيروت ١٩٥٧م.
- ٤٤- أرسطو طاليس: الكون والفساد. ترجمة أحمد لطفى السيد، ١٩٣٢م.
- ٤٥- أرسطو طاليس: الطبيعة، ترجم جزء منه أحمد لطفى السيد مع مقدمة بارتلمى سانتهلر - لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٥م.
- ٤٦- _____: الطبيعة. ترجمة د. عبد الرحمن بدوى فى مجلدين. الدار القومية للطباعة والنشر. القاهرة ١٩٦٤ - ١٩٦٥م.
- ٤٧- _____: فى السماء والآثار العلوية. ترجمة وتحقيق د. عبد الرحمن بدوى. مكتبة النهضة المصرية ١٩٦١م.
- ٤٨- _____: الميتافيزيقيا (مقالة اللام). ترجمة د. أبو العلا عفيفى. بمجلة كلية الآداب. جامعة القاهرة. مجلد ٥ ج١ مايو ١٩٣٧م.

- ٤٩- _____: كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس. ترجمة لطفى السيد. لجنة التأليف والترجمة والنشر.
- ٥٠- _____: كتاب النفس. ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني. ط١. دار إحياء الكتب العربية ١٩٤٨م.
- ٥١- أفلاطون: الجمهورية. ترجمة د. فؤاد زكريا - راجعه على الأصل اليونانى محمد سليم سالم - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر - دار الكتاب العربى ١٩٦٨م.
- ٥٢- _____: الأصول الأفلاطونية (فيدون). ج١ ترجمة وتحقيق د. نجيب بلدى، د. على سامى النشار، عباس الشربيني - دار المعارف بمصر ١٩٦٢م.
- ٥٣- _____: المأدبة (فلسفة الحب) ترجمة وليم الميرى. دار المعارف. مصر ١٩٢٠.
- ٥٤- _____: فيدروس. ترجمة د. أميرة مطر.
- ٥٥- أفلوطين: (التاسوعة الرابعة) ترجمة د. فؤاد زكريا - القاهرة - الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧٠م.
- ٥٦- أفلوطين: أثولوجيا أرسطو طاليس - نشره د. عبد الرحمن بدوى فى كتابه أفلوطين عند العرب - ط٢: دار النهضة العربية القاهرة ١٩٦٦م.
- ٥٧- الأشعرى (أبو الحسن على بن إسماعيل): مقالات الإسلاميين. تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد - مكتبة النهضة المصرية - ط١، ١٩٥٠م ج١، ج٢.
- ٥٨- الأكوع (القاضى): الفارابى. ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية بغداد ١٩٢٥م.
- ٥٩- الألوسى (د. حسام الدين): الزمان فى الفكر الدينى والفلسفى القديم. المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت. ط١ - ١٩٨٠م.
- ٦٠- _____: دراسات فى الفكر الفلسفى الإسلامى - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - ط١ - ١٩٨٠م.

- ٦١- _____: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين - دار الشؤون الثقافية العامة -
بغداد ط ٢. ١٩٨٦ م.
- ٦٢- _____: فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه - دار الطليعة
بيروت ١٩٨٤ م.
- ٦٣- الأهواني: (د. أحمد فؤاد): ابن سينا - القاهرة - دار المعارف ١٩٥٨ م.
- ٦٤- _____: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط - القاهرة - ١٩٤٥ م.
- ٦٥- الأيجي: (عضد الدين): المواقف (ثمانية أجزاء) ط ١ - مطبعة السعادة
١٣٢٥ هـ / ١٩٠٧ م.
- ٦٦- البغدادي (عبد اللطيف): الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث
المعينة بأرض مصر - مطبعة وادي النيل بمصر ١٢٨٦ هـ.
- ٦٧- _____: (عبد القاهر بن طاهر): الفرق بين الفرق - منشورات دار الآفاق
الجديدة - ط ١ - بيروت ١٩٧٢ م.
- ٦٨- البغدادي (عبد القاهر بن طاهر): أصول الدين - استنبول - ١٩٢٨ م.
- ٦٩- البيروني (أبو الريحان): كتاب الآثار الباقية - طبعة ليبزك ١٩٢٣ م.
- ٧٠- البيهقي (ظاهر الدين): تتمه صوان الحكمة - لا هور ١٣٥١ هـ / ١٩٣٥ م.
- ٧١- البهي (د. محمد): الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي - مكتبة وهبة -
القاهرة - ط ٣ - ١٩٦٢ م.
- ٧٢- _____: (د. محمد): الفارابي الموفق الشارح. ضمن الذكرى الألفية لوفاة
الفارابي. الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ٧٣- التفتازاني (د. أبو الوفا الغنيمي): مدخل إلى التصوف الإسلامي - دار الثقافة
للنشر بالقاهرة ١٩٧٤ م.
- ٧٤- _____: (د. أبو الوفا الغنيمي): ابن سبعين وفلسفته الصوفية - دار
الكتاب اللبناني - ط ١ - ١٩٧٣ م.
- ٧٥- _____: (د. أبو الوفا الغنيمي): علم الكلام وبعض مشكلاته - دار الرائد
العربي - القاهرة ١٩٦٦ م.
- ٧٦- _____: (د. أبو الوفا الغنيمي): الإنسان والكون في الإسلام - دار الثقافة
الحديثة - القاهرة.

- ٧٧- التكريتي (د. ناجي): الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام ط ٢
- دار الأندلس للطباعة والنشر - بيروت ١٩٨٢م.
- ٧٨- التوحيدى (أبو حيان): المقابسات - تحقيق محمد توفيق حسن. بغداد
١٩٧٠م.
- ٧٩- الجابري (على حسين حسن): قراءة معاصره لمدينة الفارابى الفاضلة. مجلة
زانكو العلمية - مطبعة جامعة السليمانية ١٩٧٧م.
- ٨٠- الجابري (د. محمد عابد): مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابى السياسية
والدينية - ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية - بغداد
١٩٧٥م.
- ٨١- ———: (د. محمد عابد) نحن والتراث - قراءات معاصرة فى تراثنا الفلسفى
بيروت ١٩٨٠م.
- ٨٢- الجر (خليل)، الفاخورى (حنا): تاريخ الفلسفة العربية - دار المعارف بيروت -
ج ١ - ١٩٥٧م - ج ٢ - ١٩٥٨م.
- ٨٣- الجرجانى (أبو الحسن على بن محمد بن على): التعريفات - دار الشئون
الثقافية العامة - بغداد.
- ٨٤- الحبابى (محمد عزيز): من تاريخ الفارابى إلى تاريخيته - ضمن الفارابى
والحضارة الإنسانية - بغداد - ١٩٧٥م.
- ٨٥- الحمارنة (د. صالح . خ): كتاب إحصاء العلوم للفارابى والمنهج العلمى
ضمن كتاب الفارابى والحضارة الإنسانية - بغداد -
١٩٧٥م.
- ٨٦- الدسوقي (عمر): إخوان الصفا - مكتبة نهضة مصر ١٩٤٧م.
- ٨٧- الدوميللى: العلم عند العرب وأثره فى تطور العلم العالمى - ترجمة د. عبد
الحليم التجار، د. محمد يوسف موسى - ط ١ - ١٩٦٢م.
- ٨٨- الرازى (فخر الدين): المباحث المشرقية فى علم الإلهيات والطبيعات ج ١،
ج ٢ مكتبة الأسدى بطهران ١٩٦٦م.
- ٨٩- الرافعى (مصطفى صادق): إعجاز القرآن والبلاغة النبوية - ط ٩ - دار الكتاب
العربى ١٩٧٣م.

- ٩٠- السامر (د. فيصل): الدولة الحمدانية في الموصل وحلب - بغداد ١٩٧٠ م.
- ٩١- السجستاني (أبو يعقوب): إثبات النبوات - تحقيق عارف تامر - دار المشرق - بيروت - ١٩٦٦ م.
- ٩٢- الشهرستاني (محمد عبد الكريم): الملل والنحل - نشره محمد سيد كيلاني طبعة القاهرة - مصطفى الحلبي ١٩٦١ م.
- ٩٣- _____ (محمد عبد الكريم): نهاية الأقدام في علم الكلام - تصحيح الفريد جيوم - اكسفورد - لندن ١٩٣١ م.
- ٩٤- الصفدي (صلاح الدين): الوافي بالوفيات - فيسبادن - ١٣٨١ هـ - ١٩٦١ م.
- ٩٥- الطالبی (عمار): كلام أبي نصر في تفسير كتاب المدخل ضمن نصوص فلسفية - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٦ م.
- ٩٦- الطوسي (علاء الدين): تهافت الفلاسفة - ط ٢ - الدار العالمية للطباعة والنشر - بيروت ١٩٨٣ م.
- ٩٧- الطويل (د. توفيق) قصة النزاع بين الدين والفلسفة - ط ٢ - مكتبة دار مصر للطباعة ١٩٤٧ م.
- ٩٨- _____ (د. توفيق): التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام - دار إحياء الكتب العربية - ١٣٦٤ هـ / ١٩٤٥ م.
- ٩٩- العبد (د. عبد اللطيف): تأملات في الفكر الإسلامى - مكتبة النهضة المصرية ١٩٨٢ م.
- ١٠٠- العبيدي (د. حسن محيد): نظرية المكان في فلسفة ابن سينا - ط ١ - دار الشؤون الثقافية العامة - بغداد - ١٩٨٧ م.
- ١٠١- العراقي (د. محمد عاطف): النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد - دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٨ م.
- ١٠٢- _____: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا - دار المعارف بالقاهرة ١٩٧١ م.
- ١٠٣- _____: ثورة العقل في الفلسفة العربية - دار المعارف بالقاهرة ١٩٧٥ م.
- ١٠٤- _____: مذاهب فلاسفة المشرق - دار المعارف بالقاهرة - ١٩٧٦ م.
- ١٠٥- _____: تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية - دار المعارف بالقاهرة ط ١ - ١٩٧٥ م.

- ١٠٦- _____: الميتافيزيقيا في فلسفة ابن طفيل - دار المعارف القاهرة - ط١. ١٩٧٩م.
- ١٠٧- _____: الشيخ محمد عبده (الإسلام دين العلم والمدنية) سينا للنشر.
- ١٠٨- _____: أدلة وجود الله في الفكر الفلسفي الإسلامي - (ضمن كتاب دراسات فلسفية مهداه لروح د. عثمان أمين) دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٩م.
- ١٠٩- _____: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد - ط٣ - دار المعارف - ١٩٨٤م.
- ١١٠- العقاد (عباس محمود): الله (كتاب في نشأة العقيدة الإلهية)، دار المعارف بمصر - ١٩٤٧م.
- ١١١- العلوجي (السيد عبد الحميد): الفارابي في العراق - (عرض بليوجرافي) ضمن الفارابي والحضارة الإنسانية - بغداد - ١٩٧٥م.
- ١١٢- الغزالي (أبو حامد): إحياء علوم الدين - طبعة عثمان خليفة - أربعة مجلدات - القاهرة - ١٩٣٣م.
- ١١٣- _____ (أبو حامد): الاقتصاد في الاعتقاد - أنقرة - ١٩٦٢م.
- ١١٤- _____ (أبو حامد): تهافت الفلاسفة - تحقيق سليمان دنيا - دار المعارف بمصر.
- ١١٥- _____ (أبو حامد): المنقذ من الضلال - دمشق. ١٣٧٩هـ - ١٩٦٠م.
- ١١٦- _____ (أبو حامد): مقاصد الفلاسفة - نشرة محيي الدين الكردي - المطبعة المحمودية - القاهرة - ١٩٣٦م.
- ١١٧- _____ (أبو حامد): معارج القدس في معرفة أحوال النفس. مطبعة السعادة محي الدين الكردي. القاهرة ١٩٢٧م.
- ١١٨- _____ (أبو حامد): الذكرى المئوية التاسعة لميلاده. مهرجان الغزالي دمشق، ١٩٦١م، القاهرة ١٩٦٢م.
- ١١٩- الغنوشي (عبد المجيد): الأسس النشكونية والعضوانية لفلسفة الفارابي السياسية والاجتماعية - ضمن كتاب (الفارابي والحضارة الإنسانية) بغداد. ١٩٧٥م.

- ١٢٠- الكندي (أبو يعقوب) : رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى طبع مع مجموعة رسائل بعنوان: رسائل الكندي الفلسفية - تحقيق د. عبد الهادي أبو ريده - دار الفكر - ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م.
- ١٢١- _____ (أبو يعقوب): رسالة في علة الكون والفساد - طبعت ضمن كتاب رسائل الكندي الفلسفية
- ١٢٢- _____ (أبو يعقوب): رسالة في الإبانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة (ضمن رسائل الكندي الفلسفية).
- ١٢٣- _____ (أبو يعقوب): رسالة الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة من الكون (ضمن رسائل الكندي الفلسفية).
- ١٢٤- _____ (أبو يعقوب): رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم (ضمن رسائل الكندي الفلسفية).
- ١٢٥- _____ (أبو يعقوب): رسالة في العقل (ضمن رسائل الكندي الفلسفية).
- ١٢٦- _____ (أبو يعقوب): رسالة في ماهية النوم والرؤيا (ضمن رسائل الكندي الفلسفية).
- ١٢٧- المراق (عبد الكريم) : الإلهيات عند الفارابي - ضمن كتاب الفارابي والحضارة الإنسانية - بغداد - ١٩٧٥م.
- ١٢٨- الموسوي (موسى): من الكندي إلى ابن رشد - بيروت - ١٩٨٢م.
- ١٢٩- النشار (د. علي سامي) : قراءات في الفلسفة - القاهرة، ١٩٦٧م.
- ١٣٠- _____ (د. علي سامي): نظرية جديدة في المنحى الشخصي لحياة الفارابي وفكره - ضمن الفارابي والحضارة الإنسانية - بغداد - ١٩٧٥م.
- ١٣١- النشار (د. مصطفى حسن) : فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والعربية - دار التنوير للطباعة والنشر - بيروت - ١٩٨٤م.
- ١٣٢- _____ (د. مصطفى حسن): نظرية المعرفة عند أرسطو - دار المعارف - ١٩٨٥م.
- ١٣٣- الهاشم (جوزيف) : الفارابي - بيروت - ١٩٦٠م.

- ١٣٤- آل ياسين (جعفر) : فيلسوفان رائدان الكندي والفارابي - بيروت - دار الأندلس ط ٢ - ١٩٨٣ م.
- ١٣٥- _____ : فيلسوف عالم (دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكره الفلسفي) دار الأندلس - بيروت - ط ١ - ١٩٨٤ م.
- ١٣٦- _____ : الينايع الأولى للفكر العربي في فلسفة الفارابي (ضمن الفارابي والحضارة الإنسانية) - بغداد - ١٩٧٥.
- ١٣٧- أمين (أحمد) : ظهر الإسلام (أربعة أجزاء) - دار الكتاب العربي - بيروت - ط ٥ - ١٩٦٩ م.
- ١٣٨- أمين (د. عثمان) : نصوص فلسفية - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٧٦ م.
- ١٣٩- _____ : شخصيات ومذاهب فلسفية - دار إحياء الكتب العربية - ١٩٤٥ م.
- ١٤٠- أوليري (ديلاسي) : الفكر العربي ومكانه في التاريخ - ترجمة تمام حسان - المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والنشر.
- ١٤١- آيتاي (د. حسين) : نظرية الخلق عند الفارابي (ضمن كتاب الفارابي والحضارة الإنسانية) - بغداد - ١٩٧٥ م.
- ١٤٢- بدوي (د. عبد الرحمن) : مذاهب الإسلاميين - ج ١، ج ٢ - بيروت - دار العلم للملايين - ١٩٧١ م.
- ١٤٣- _____ : أرسطو عند العرب - النهضة المصرية - ط ٣ القاهرة ١٩٥٣ م.
- ١٤٤- _____ : أفلاطون في الإسلام - نصوص قدم لها وعلق عليها - دار الأندلس - بيروت - ط ٣، ١٩٨٣ م.
- ١٤٥- _____ : من تاريخ الإلحاد في الإسلام - القاهرة ١٩٤٥ م.
- ١٤٦- _____ : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - محاضرات لبعض المستشرقين - قام بترجمتها د. عبد الرحمن بدوي عام ١٩٤٦ م. مكتبة النهضة المصرية - القاهرة.
- ١٤٧- بينس : مذهب الدرة عند المسلمين - ترجمة د. محمد عبد الهادي أبوريده - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - ١٩٤٦ م.

- ١٤٨- جانوف (قاسم) : حول أسلوب التفكير عند الفارابي (ضمن الفارابي والحضارة الإنسانية) - بغداد ١٩٧٥ م.
- ١٤٩- جيغن (أدولف): المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية - ترجمة د. عزت قرني - دار النهضة المصرية - ١٩٦٧ م.
- ١٥٠- حلمي (د. مصطفى): الحب الإلهي في التصوف الإسلامي - القاهرة، ١٩٦٠ م.
- ١٥١- حلمي (د. مصطفى): الحياة الروحية في الإسلام - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٨٤ م.
- ١٥٢- حنفي (د. حسن): دراسات إسلامية - مكتبة الأنجلو المصرية.
- ١٥٣- خليلي (خليل الله): فاراب - ضمن الفارابي والحضارة الإنسانية - بغداد - ١٩٧٥ م.
- ١٥٤- دنيا (د. سليمان): الحقيقة في نظر الغزالي - دار المعارف - ط ٣ - ١٩٧١ م.
- ١٥٥- دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام - ترجمة د. محمد عبد الهادي أبوريدة - لجنة التأليف والترجمة والنشر - ط ٤ - القاهرة - ١٩٥٧ م.
- ١٥٦- دي بور: مادة زمان - بدائرة المعارف الإسلامية - الترجمة العربية - مجلد ١٠ العدد العاشر (وقد علق على هذه المادة بالإضافة إلى ترجمتها د. محمد عبد الهادي أبوريدة).
- ١٥٧- دي بور: مادة (آنية) - بدائرة المعارف الإسلامية مجلد (٣) - عدد (٢) الترجمة العربية.
- ١٥٨- دي فو (كارا): مادة (الفارابي) بدائرة المعارف الإسلامية، مجلد ٢، عدد ٩ - الترجمة العربية.
- ١٥٩- ديورانت (وول): قصة الحضارة (حياة اليونان) - ج ٢، ج ٣ الترجمة العربية لمحمد بدران - القاهرة - ١٩٥٤ م لجنة التأليف والترجمة والنشر.
- ١٦٠- رسل (برتراند): تاريخ الفلسفة الغربية - ترجمة د. زكي نجيب محمود القاهرة - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القسم الأول. ١٩٥٤ م.

- ١٦١- ريشنباخ (هانز) : نشأة الفلسفة العلمية - ترجمة د. فؤاد زكريا دار الكتاب العربي للطباعة والنشر - ١٩٦٨ م.
- ١٦٢- زاده (خواجة) : تهافت الفلاسفة - المطبعة الإعلامية بمصر - ١٣٠٣ هـ.
- ١٦٣- زاده (طاش كبرى) : مفتاح السعادة ومصباح السيادة - مصر ١٩٦٨ م.
- ١٦٤- زايد (سعيد) : الفارابي (نوابغ الفكر العربي) - دار المعارف القاهرة.
- ١٦٥- زقزوق (د. محمود حمدي) : تمهيد للفلسفة - ط ٣ - مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٦ م.
- ١٦٦- زيادة (د. معن) : الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة. دار اقرأ. بيروت. لبنان. ط ١ - ١٩٨٥ م.
- ١٦٧- ————— : شرح ابن باجة للسمع الطبيعي لأرسطو - دار الفكر. بيروت - لبنان - ط ١ - ١٩٧٨ م.
- ١٦٨- سارتون (جورج) : تاريخ العلم (ج ١، ج ٢، ج ٣) الترجمة العربية بإشراف د. إبراهيم مدكور - القاهرة - دار المعارف (١٩٥٧ م) - ١٩٦١ م.
- ١٦٩- ستيس (وولتر) : تاريخ الفلسفة اليونانية - ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٦٤ م.
- ١٧٠- سعادة (رضا) : مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين - الدار العالمية للطباعة والنشر - بيروت - ١٩٨١ م.
- ١٧١- شاهين (د. عثمان عيسى) : المنهج عند الفارابي (ضمن كتاب الفارابي والحضارة الإنسانية) - بغداد - ١٩٧٥ م.
- ١٧٢- صبحي (د. أحمد محمود) : في علم الكلام (دراسة فلسفية في أصول الدين ط ٢ - دار الكتب الجامعية - الإسكندرية - ١٩٧٦ م.
- ١٧٣- صليبا (د. جميل) : من أفلاطون إلى ابن سينا. دار الأندلس - بيروت ط ٣ - ١٩٨٣ م.
- ١٧٤- طوقان (قدري حافظ) : الخالدون العرب - طبعة القدس.
- ١٧٥- عبد الحميد (د. عرفان) : الفلسفة في الإسلام. دراسة ونقد. دار التربية للطباعة والنشر. بغداد.

- ١٧٦- عبد الجبار (القاضي أبي الحسن): المغنى فى أبواب التوحيد والعدل. ج١٥. (التنبؤ والمعجزات) تحقيق محمود الخضيرى. الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٣٨٥هـ / ١٩٦٥م.
- ١٧٧- عبد الرازق (الشيخ مصطفى): فيلسوف العرب والمعلم الثانى. دار إحياء الكتب العربية ١٩٤٥م.
- ١٧٨- _____: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٤م.
- ١٧٩- _____: الدين والوحى والإسلام. دار إحياء الكتب العربية ١٩٥٤م.
- ١٨٠- عبده (الإمام محمد): رسالة التوحيد. مكتبة ومطبعة محمد على صبيح القاهرة - ١٣٨٥هـ / ١٩٦٥م.
- ١٨١- عبد القادر (د. محمد أحمد): العلم الإلهى وآثاره فى الفكر والواقع - دار الكتب الجامعية ١٩٨٥م.
- ١٨٢- عربى (د. محمد ياسين): الدليل الوجودى عند الفارابى وأثره فى فلسفة الطبيعة (ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية - بغداد ١٩٧٥م).
- ١٨٣- غالب (د. مصطفى): أفلوطين (الموسوعة الفلسفية)، ومنشورات دار مكتبة الهلال. بيروت. ط١ - ١٩٨١م.
- ١٨٤- _____: الفارابى (الموسوعة الفلسفية) منشورات دار مكتبة الهلال - بيروت - ط٣ - ١٩٨١م.
- ١٨٥- غرديه (لويس)، د. جورج قنوائى - فلسفة الفكر الدينى. ترجمة صبحى الصالح، د. فريد جبر - دار العلم للملايين ١٩٦٧م.
- ١٨٦- _____: التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابى (ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية) بغداد ١٩٧٥م.
- ١٨٧- غفوروف (بابا جان): الفارابى فيلسوف عظيم وإنسان عظيم (ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية) - بغداد ١٩٧٥م.
- ١٨٨- فالزر (ريتشارد): الفلسفة الإسلامية ومركزها فى التفكير الإنسانى. ترجمة محمد توفيق حسين. بيروت ١٩٥٨م.

- ١٨٩- فال (جان): طريق الفيلسوف. ترجمة د. احمد حمدي محمود. القاهرة، ١٩٦٢.
- ١٩٠- فان أس (جوزيف): الفارابي وابن الراوندي. (ضمن الفارابي والحضارة الإنسانية). بغداد ١٩٧٥ م.
- ١٩١- فخري (د. ماجد): تاريخ الفلسفة الإسلامية - الدار المتحدة للنشر بيروت ١٩٧٤ م.
- ١٩٢- _____: أثر الفارابي في الفلسفة الأندلسية. ضمن الفارابي والحضارة الإنسانية. بغداد ١٩٧٥ م.
- ١٩٣- _____: ابن رشد فيلسوف قرطبة. المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٦٠ م.
- ١٩٤- _____: الفكر الأخلاقي العربي. الأهلية للنشر والتوزيع بيروت ١٩٧٠ م.
- ١٩٥- فلو طرخس: الآراء التي ترضى بها الفلاسفة. ترجمة قسطا ابن لوقا، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب النفس لأرسطو. القاهرة مكتبة النهضة ١٩٥٤ م.
- ١٩٦- فوربس (ر.ج): تاريخ العلم والتكنولوجيا. ترجمة د. أسامة الخولي. مؤسسة سجل العرب ١٩٦٢ م.
- ١٩٧- قاسم (د. محمود): في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام. القاهرة ١٩٤٩ م.
- ١٩٨- قسوم (د. عبد الرازق): مفهوم الزمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد. المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر ١٩٨٦ م.
- ١٩٩- قمير (يوحنا): ابن رشد والغزالي (التهافتان) دار المشرق بيروت.
- ٢٠٠- قنواي (د. الأب جورج): الفارابي في الفكر اللاتيني. ضمن الذكرى الألفية لوفاة الفارابي - الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ٢٠١- _____: مؤلفات ابن سينا. القاهرة - دار المعارف ١٩٥٢ م.
- ٢٠٢- كرم (يوسف): الطبيعة وما بعد الطبيعة. دار المعارف. القاهرة ١٩٥٩ م.
- ٢٠٣- _____: تاريخ الفلسفة اليونانية. القاهرة ١٩٤٦ م.
- ٢٠٤- كوربان (هنري): تاريخ الفلسفة الإسلامية. ترجمة نصير مروه وحسن قبيس. بيروت ١٩٦٦ م.

- ٢٠٥- كولنج وود : فكرة الطبيعة. ترجمة د. أحمد حمدي. مراجعة د. توفيق الطويل مطبعة جامعة القاهرة ١٩٦٧م.
- ٢٠٦- لفجوى (آرثر) سلسلة الوجود الكبرى (محاضرات فى تاريخ الفلسفة). ترجمة د. ماجد فخرى. دار الكتاب العربى ١٩٤٦م.
- ٢٠٧- مايرز (يوجين أ.): الفكر العربى والعالم الغربى. ترجمة كاظم سعد الدين. دار الشؤون الثقافية العامة بغداد. ط ١ - ١٩٨٦م.
- ٢٠٨- ماير هوف (ماكس): من الإسكندرية إلى بغداد. الترجمة العربية فى كتاب د. عبد الرحمن بدوى. التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية. القاهرة ١٩٤٦م.
- ٢٠٩- ماكوفيلكسى (آ. أ. و): الفارابى بين منطقة عصره - ترجمة د. جليل كمال الدين عن اللغة الروسية - العدد (٤) مجلة المورد - ١٩٧٥م.
- ٢١٠- مبارك (محمد): نظرات فى التراث. دار الشؤون الثقافية العامة. بغداد ١٩٧٦م.
- ٢١١- محفوظ (د. حسين على): العناصر العربية فى حياة الفارابى وثقافته ونتائجه (ضمن الفارابى والحضارة الإنسانية) بغداد ١٩٧٥م.
- ٢١٢- _____: الفارابى فى المراجع العربية. دار الحرية للطباعة. بغداد ١٩٧٥م.
- ٢١٣- _____: د. جعفر آل ياسين. مؤلفات الفارابى. بغداد ١٩٧٥م.
- ٢١٤- محمود (د. عبد الحليم): التفكير الفلسفى فى الإسلام. القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية.
- ٢١٥- محمود (د. عبد الحليم): التصوف عند ابن سينا. القاهرة. مكتبة الأنجلو المصرية.
- ٢١٦- محمود (عباس): الفارابى. سلسلة أعلام الإسلام. القاهرة ١٩٤٤م.
- ٢١٧- مدكور (د. إبراهيم بيومى): فى الفلسفة الإسلامية. منهج وتطبيقه ج ١، ج ٢. دار المعارف ط ٣.

- ٢١٨- مرحبا (د. عبد الرحمن): من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية منشورات عويدات. بيروت. ط ٣ - ١٩٨٣ م.
- ٢١٩- مروه (د. حسين): النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ج ١، ج ٢. دار الفارابي بيروت. ط ٥ - ١٩٨٥ م.
- ٢٢٠- معروف (د. ناجي): الفارابي عربي الموطن والمربي. (ضمن الفارابي والحضارة الإنسانية) بغداد ١٩٧٥ م.
- ٢٢١- مهدوي (يحيى): فهرست مصنفات ابن سينا. طهران ١٣٣٣ هـ.
- ٢٢٢- مهدى (د. محسن): الألفاظ المستعملة في المنطق. بيروت ١٩٦٨ م.
- ٢٢٣- —————: التعاليم والتجربة في التنجيم والموسيقى (ضمن الفارابي والحضارة الإنسانية)، بغداد ١٩٧٥ م.
- ٢٢٤- موسى (محمد يوسف): القرآن والفلسفة. دار المعارف بمصر. ط ٣ - ١٩٥٨ م.
- ٢٢٥- نظيف (مصطفى): آراء الفلاسفة الإسلاميين في الحركة ومساهماتهم في التمهيد إلى بعض معاني علم الديناميكا الحديث - مقالة بالعدد الثاني من مجلة الجمعية المصرية لتاريخ العلوم.
- ٢٢٦- نلينو (كارل): علم الفلك وتاريخه عند العرب في القرون الوسطى روما ١٩١١ م.
- ٢٢٧- وافي (د. علي عبد الواحد): المدينة الفاضلة للفارابي. عكاظ ١٩٨٤ م.
- ٢٢٨- ياقوت (الحموي الرومي البغدادى): معجم البلدان. طبعة جوتنجن ١٨٦٩ م.

ب - الموسوعات ودوائر المعارف والمجلات:

- ١ - دائرة المعارف الإسلامية - نقلها إلى العربية ثابت الغندي، الشتناوى وخورشيد ويونس. مجلد (١)، مجلد (١٠) - ١٣٥٢ هـ / ١٩٣٣ م.
- ٢ - دائرة معارف القرن الرابع عشر - العشرين. محمد فريد وجدى. مجلد (٧) ط ٢ - مصر ١٣٤٢ هـ / ١٩٢٤ م.
- ٣ - الموسوعة الفلسفية المختصرة - نقلها عن الإنجليزية. فؤاد كامل وجمال العشرى وعبد الرشيد الصادق - راجعها وأضاف د. زكى نجيب محمود. مصر ١٩٦٣ م.
- ٤ - الموسوعة العربية الميسرة - بإشراف محمد شفيق غربال - مصر.
- ٥ - دائرة معارف الشعب - كتاب الشعب - مجلد ١ - مصر - ١٩٥٩ م.
- ٦ - الموسوعة الفلسفية المختصرة - مصطفى غالب - بيروت ١٠٨١ م.
- ٧ - مجلة المستقبل العربى - العدد (٥٨) - ١٢ / ١٩٨٣ م - يصدرها مركز دراسات الوحدة العربية.
- ٨ - مجلة الباحث - السنة الخامسة - العدد السادس والعشرون - نيسان ١٩٨٣ م تأسست فى باريس ١٩٧٨ م.
- ٩ - مجلة عالم الفكر - السنة واحد وعشرون - العدد (٥) سنة ١٩٧٦ / (ملف خاص بالفارابى بمناسبة مرور أحد عشرة قرنا على ميلاده - وأيضاً مجلد (٣) العدد (٤) سنة ١٩٧٣ م وأيضاً المجلد (٦) العدد (٢).
- ١٠ - مجلة المورد - وزارة الإعلام العراقية - مجلد (٤) - العدد (٣) ١٩٧٥ م (الفارابى - عدد خاص).
- ١١ - مجلة الكتاب المصرية - عدد مارس ١٩٤٦ م.
- ١٢ - مجلة القاهرة - العدد (٩٤) أبريل ١٩٨٩ م.

ثالثاً: المراجع الأجنبية:

- 1- Aristotle: *Metaphysics*, a revised text with introduction and commentary by S.D. Ross. London – Oxford. 1924 – two volumes.
- 2- Aristotle: *Physica*. English translation by R.P. Hardie and R.K. Gaye. Under the editorship of D. Ross. London Oxford, Vol. 11, 1962.
- ولهذا الكتاب ترجمة عربية قديمة وشروح لابن السمع ومثى بن يونس وأبو الفرج الطيب وقام بتحقيق الترجمة مع الشروح د. عبد الرحمن بدوي – القاهرة – الدار القومية للطباعة والنشر – ١٩٦٤م – ١٩٦٥م.
- 3- Alose (Dr. Husam): *The problem of creation in Islamic Thought*. Baghdad, 1968.
- 4- Collingwood (R.J): *The idea of Nature*. London. 1945. Oxford University press.
- 5- Duhem (p): *Le Systeme du monde, Histoire des doctrines Cosmologiques de Platon a Copernic*. Tom I et Iv. Paris, Hermann. 1954.
- 6- Farrington (Benjamin): *Greek Science*. London, 1953. Pelican books.
- 7- Gardet (Louis): *Les cultures et le temps*, Paris, Payot, Unesco, 1975.
- 8- Gilson (E.): *History of cristian philosophy in the middle ages*. 1955.
- 9- Guillaume (A.); and T. Arnold: *The Legacy of Islam*. London 1960.
- 10- Hammond (R.): *The philosophy of Al – Farabi and its influence on medical thought*. New york, Hobson press, 1947.
- 11- Hamui (R.): *Al – Farabi's philosophy and its influence on scholasticism*, Sydney, 1928.
- 12- Madkour (Dr. Ibrahim): *L' organon d'aristote dans le monde Arabe*. Second edition Librairie philosophique. Vrine-Paris. 1969.
- 13- Mahdi (Dr. Muhsin); *Alfarabi against philoponud*. The University of Chicago. Center of Middle Eastern Studies Reprinted Journal of Near Eastern Studies. Vol. 26, No. 9, October, 1967.

- 14- Massignon (Louis): Recueil de Textes. Inedits Concernant L'histoire de Mystique en pays de l'Islam, par Louis Massignon, Paris, 1929.
- 15- Mathews (W. R.) : The Idea of God, An Introduction to Philosophy of Religion. An essay in an outline of modern knowledge, Edited by Dr. William Ross, London. 1939.
- 16- Mouy (Paul): Logique et Philosophie des Sciences. Paris Hachette. 1944.
- 17- Munk (S.) : Melanges de Philosophie Juive et Arabe. Paris. 1955.
- 18- Nasr (S.H.) An introduction to Islamic cosmological doctrines, conceptions of the nature and methods used for its study by the Ikwan al Safa, al Biruni, and Ibn – Sina- Cambridge 1964.
- 19- Ross (S. D.) : Aristotle, London: Oxford- 1953.
- 20- Sweetman (J.W.): Islam and Christian Theology, London, 1949.
- 21- Sharif (M. M.): A History of Muslim Philosophy. Two Volumes, 1963.
- 22- Walzer (R.): Greek into Arabic. Oxford, 1962.
- 23- Wulf (Maurice): History of mediaeval philosophy. Two Volumes. London. Longmans-green, 1935.

الفهرس

الصفحة	الموضوع
٣	إهداء
٥	شكر وتقدير
٧	تصدير
١١	تصدير عام
٢٣	الفصل الأول: الفارابي الفيلسوف
٢٥	أولا: حياته الفكرية
٢٨	ثانيا: مكانته الفكرية وأثره في تاريخ الفلسفة
٣٢	ثالثا: تيار العصر وأثره في أسلوب الفارابي ومؤلفاته
٣٨	رابعا: مؤلفات الفارابي وأثرها في تاريخ الحضارة
	الفصل الثاني: منهج الفارابي في تصنيف العلوم "الفلسفة الطبيعية والإلهية".
٦٥	أولا: سمات المنهج الفارابي
٦٩	ثانيا: أسس المنهج الفارابي وخصائصه
٧٤	ثالثا: المنهج وعلاقته بتصنيف العلوم وإحصائها
٨١	رابعا: موضوع العلم الطبيعي ومنهجه
٨٥	خامسا: موضع العلم الإلهي ومنهجه
٨٧	سادسا: الفلسفة الطبيعية
٩٠	الفصل الثالث: الموجودات الطبيعية في فلسفة الفارابي
١٠١	القسم الأول: مبادئ الموجودات الطبيعية
١٠٣	أولا: ماهية الجسم وإثبات المادة والصورة
١٠٥	ثانيا: خصائص الهيولى والصورة
١٠٨	ثالثا: عدم كمبدأ بالعرض للجوهر الجسماني
١١١	رابعا: نقد الفارابي لنظرية الجوهر الفرد
١١٣	خامسا: تعلق الهيولى بالصورة
١١٥	

الصفحة	الموضوع
١٢١	القسم الثانى: علل الموجودات الطبيعية
١٢٢	أولاً: العلل الأربعة فى فلسفة الفارابى
١٢٧	ثانياً: الفارابى ومشكلة السببية
١٣٠	ثالثاً: إنكار المصادفة والاختيار
١٣٢	رابعاً: العلاقة السببية بين اللزوم والتلازم وبين الفعل والإنفعال
١٣٤	خامساً: مشكلة السببية من خلال منظور نقدى
١٣٧	القسم الثالث: لواحق الموجودات الطبيعية
١٣٩	أولاً: الحركة
١٥٣	ثانياً: الزمان
١٦١	ثالثاً: المكان
١٦٧	رابعاً: الخلاء
١٩٣	الفصل الرابع: العالم فى طبيعيات الفارابى
١٩٨	أولاً: الأصول التى استقاها من سابقه
٢٠٥	ثانياً: العالم، موجوداته ومراتبها فى الوجود
	ثالثاً: أقسامه:
٢٠٩	١- عالم ما فوق فلك القمر
٢١٦	٢- عالم ما تحت فلك القمر
٢٢٩	رابعاً: أثر العالم العلوى فى العالم السفلى
٢٣٣	خامساً: كروية الأرض وثباتها فى مركز الكون
٢٣٥	سادساً: العالم واحد متناه
٢٤٩	الفصل الخامس: الله تعالى فى فلسفة الفارابى
٢٥٤	أولاً: المصادر الدينية والفلسفية التى تأثر بها الفارابى فى مجال الألوهية.
٢٥٨	ثانياً: الاستدلال على وجود الله.
	أ- الأدلة الكونية:
٢٦٠	١- دليل الحركة

الصفحة	الموضوع
٢٦٣	٢- دليل العلة التامة (الفاعلة)
٢٦٥	٣- دليل العناية والغائية
	ب- الأدلة العقلية:
٢٦٧	١- دليل الماهية والوجود
٢٧٠	٢- الممكن والواجب
٢٧٨	ثالثاً: طبيعة واجب الوجود وصفاته
٢٧٩	١- طبيعة واجب الوجود وهل تقوى عقولنا على إدراك ماهيته
٢٨١	٢- بين الذات والصفات
٢٨٢	أولاً: صفة الوحدانية
٢٨٧	ثانياً: نفس العدم وال ضد الواحد والجسمية عنه تعالى
٢٨٩	ثالثاً: الخلو من المادة والصورة والفاعل والغاية
٢٨٩	رابعاً: وجوده تعالى أفضل الوجود
٢٩٠	خامساً: الله أزلى دائم الوجود ووجوده هو الحق
٢٩٠	سادساً: أنه العقل والعقل والمعقول
٢٩٢	سابعاً: أنه العلم والعالم والمعلوم
٢٩٤	ثامناً: العناية الإلهية
٢٩٧	تاسعاً: الحياة
٢٩٨	عاشراً: العظمة والجلال والمجد والزينة والبهاء واللذة والسرور
٢٩٨	حادى عشر: أنه تعالى عاشق أول ومعشوق أول
٣١٣	الفصل السادس: صلة الله (تعالى) بالعالم فى فلسفة الفارابى
٣١٨	أولاً: الفارابى فى مذهبه فى الفيض
٣١٩	القسم الأول: المصادر الأولية
٣٢٢	القسم الثانى: المصادر الثانوية
٣٢٥	ثانياً: أهم الأسس التى قام عليها
٣٣٠	ثالثاً: الفيض عند الفارابى وبيان كيفية صدور الموجودات
٣٣٢	أولاً: المستوى الدوقى

الصفحة	الموضوع
٣٣٤	ثانيا: المستوى العقلى
٣٤٣	رابعا: نقد مشكلة الفيض الفارابية
٣٥٤	خامسا: الفارابى بين قدم العالم وحدوثه
	سادسا: أوجه نقد المتكلمين والفلاسفة لرأى الفارابى فى قدم العالم.
٣٦٥	
٣٨٥	الفصل السابع: مشكلة الاتصال وأبعادها المعرفية والميتافيزيقية
٣٨٩	أولا: مشكلة الأتصال عند الفارابى وعوامل تكوينها
٣٩٤	ثانيا: الأبعاد المعرفية والميتافيزيقية لنظرية الاتصال
	ثالثا: المنهج الذى وضعه الفارابى للاتصال بالعقل الفعال (نص الفارابى)
٤٠١	رابعا: أثر نظرية الاتصال الفارابية فى الفكر العربى والعالم الغربى.
٤٠٣	
٤١٩	الفصل الثامن: مشكلة النبوة عند الفارابى
٤٢٣	أولا: عوامل اهتمام الفارابى بمشكلة النبوة
٤٢٣	أ - رد شبهة منكرى النبوة.
٤٢٥	ب - النبى ضرورة اجتماعية وسياسية.
٤٢٩	ثانيا: المخيلة وسيلة النبى فى إدراك الحقائق والوحى
٤٣٣	ثالثا: الأخلاق وعلاقتها بالوحى والإلهام
٤٣٦	رابعا: موضوع النبوة فى الإسلام والنبوة كما تناولها الفارابى
٤٤٢	خامسا: أثر النظرية فيمن جاء بعده.
٤٥٢	نتائج البحث
٤٦٣	مصادر مراجع البحث.

تم بحمد الله

مع تحيات

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس: ٥٣٥٤٤٣٨ - الإسكندرية



هذا الكتاب

عن الفلسفة الطبيعية عند الفارابي ، ويعد هذا الكتاب من أهم الكتب التي تناولت العلاقة بين الجوانب الفيزيائية « الفلسفة الطبيعية » والجوانب الميتافيزيقية « الفلسفة الإلهية » في فلسفة الفارابي .
وآثر هذا الفيلسوف على كل من جاء بعده سواء في المشرق أو المغرب حتى امتد تأثيرها على فلاسفة أوروبا في العصر الوسيط .

د. زينب عفيفي

Bibliotheca Alexandrina



0346190